獨逸精神史

文學博士
吹田順助 著

東京
畝傍書房

序

本書に收錄されたる諸論文は主としてドイツ文學史及びドイツ精神史における諸問題に關する考察である。それらの諸篇は中には大分以前に發表されたものも二三あり、とにかく一定の體系の下に書き下ろされたものではない。その間における見解の多少の動搖も保し難い。しかし殆ど總ての論文が、ナチス・ドイツにおいて高唱されつゝあるドイツ精神の本質と由來とに關して、或る照明と方位づけとを與へようといふ趣旨によつて貫かれてゐるのである。

著者の研究的關心は初めは、卽ち前著「近代ドイツ思潮史」が書かれた時分には、主としてドイツの古典派・浪曼派時代に集中されてゐたが、現在ではむしろドイツ中世の精神史に轉じ、文學史の思潮史的研究から一般精神史の問題の方へ移りつゝある。しかしさういふ新しい方面における研究は本書の二三の論文においてその萠芽を示してゐるが、未だはつきりした結果としては現れてゐない。それはむしろ著者の今後の努力如何に依存する。

世界の、いな日本のこの超難局に當つて、精神史の研究の如きは、高度國防施設や生產擴充や

序

科學振興の如き緊切な問題に對して、或ひは不急の閑問題として考へられるかもしれない。しかしいかなる場合においても民族の精神と文化と傳統とが吾々にとつて永遠の根本問題であり、その闡明と涵養とが寸時も斷絕せしめられてはならない以上、それらの諸問題の史的考察は不急ではあるにしろ、決して閑問題ではない筈である。理念の聖火は現實の進展を通じて常に引繼いで行かれねばならないであらう。

本書の諸篇が現代の吾々にとつて最も切實な問題であるところの、日本精神の顯揚や國民文學の樹立に對して何らかの寄與をなしうるならば、それは著者にとつての望外の幸である。

本書の表題は本來は「ドイツ精神史の諸問題」乃至「ドイツ精神史研究」とすべきであつたが、書肆の希望に從つて「ドイツ精神史」とした。內容に對して表題が少し大き過ぎるやうにもおもふが、各々の論文が何らかの意味においてドイツ精神の闡明に關係してゐるし、それに「ドイツ精神史」といつても、要するにドイツ語の „Zur deutschen Geistegeschichte“ の意味であるから、それでだいたい差支へなからう、と考へてゐる譯である。

昭和十六年九月

著者

目次

ナチス篇

概論

一、精神史の問題

近時わが國の史學界の傾向が思想史的・精神史的研究に向ひつゝある事は、爭ふべからざる事實である。單なる政治史より文化史へ、さらに社會史、經濟史へ、さらに思想史、精神史への學的關心の推移は、最近二三十年間における時代精神の變遷もしくは發展を回顧すれば、おのづから首肯されるであらう。ちかごろでは一般的な政治史の著述すら、政治的現象の背後にあつて、その推進力をなすところの時代精神に對して多少の注目を拂はずにはゐられなくなつた。しかのみならず思想史、精神史はむしろ史學の獨立の領域としてそれ自身を主張し、今やその隆盛期を經驗しつゝあるかのやうに見える。愈々高まりゆく時局の緊張とそれに伴つて生じた國民的自覺とがかくの如き趨勢を一層助長したことは、敢て説明を要せざる處であらう。

翻つてわが國の思想史的・精神史的討究の狀勢を概觀するとき、吾々はそこに各種の方法論が

行はれてゐる事を認めざるをえない。一部においては文献學的研究が行はれ、他の一部においては人間學的・解釋學的方法が取られてゐるかとおもへば、さらに他の方面においては自家一流の歴史哲學的な立場に卽するものもあり、その上、何ら確乎たる方法論なしに、その時々の思ひつきで漫然と日本精神について云々する者もないとは限らぬ。かくの如き方法論の相違は諸家の學的立脚地からみて已むをえざる事であるが、それと關聯して思想史、精神史の概念が多かれ少かれ浮動的となることも否定できない。しかしこれまた或る意味においては已むをえない事ともいへよう。思想史、精神史はわが國においては、その生起以來、相當の星霜を閲してはゐるものゝ、今なほ以て生成・流動の過程にあるものであり、それを今更、抽象的に、言はゞ杓子定規的に定義づけたところで斯學の發展そのものにとつては、あまり實り多き結果を齎しうるとも考へられない。

然しまた、他の一面より考へてみると、或る學の部門の定義づけは暫く措くとしても、その學のいかなるものであるか、その存在理由の那邊に存するかが明かにされない以上、その學の對象も凡そ確定的にはならないであらうし、方法論といへども眞に學的には基礎づけられぬ事となるのではなからうか。

さういふ譯で、私は次に精神史とは大體においていかなるものであるか、精神史の存在理由と獨自の對象とは果していかなる點に存するかに就いて、少しく私の考察の結果を披瀝してみたいとおもふ。

二

本論に入るに先だつて、思想史、精神史の名稱が今では竝び行はれてゐるが、その事について私のちかごろ考へついた點を述べ、そして出來る事なら何れかの名稱を確定的に用ひるやうに、或る提議を持ち出してみたいとおもふ。

わが國では思想史の名稱を用ひる人もあり、精神史の名稱を用ひる人もあるが、その對象なり、內容實質なりを點検してみると、そこにさういふ名稱の區別から來る大した差異が存してゐるともおもはれない。言はゞ慣用的に、或ひは表題の混同を防ぐためにその何れかゞ使用されてゐるやうにさへ見受けられる。ドイツでも Ideengeschichte もしくは Geistesgeschichte の名稱が竝用されてゐるから、名稱の如きはこの際問題とするには足りないかもしれない。しかしそれが一定の獨立せる科學である以上、やはり名稱の方も確定的である方が至當である事は、むしろ議

論を必要としないであらう。

思想史、精神史は同一の學科の名稱の如くであるが、これまでの慣用からみて、さらに語のニュアンスの上からいつても、そこに多少の相違があるのではなからうか。といふのは、思想史といふと、文藝思想史、社會思想史、經濟思想史の如き用法から考へて、或る時代の特定の文化要素の背景をなしてゐる思想を指すものゝ如くに考へられる。そして精神史の方は全文化に即しての、もしくは或る民族の歴史を貫通するところの精神的形態を主題とするもの——或ひはさういふものを主題とすべきものと解すべきであらう。尤もシュプランガーは「精神史とは何か」[1]といふ論文において、この點に關して私のとは少し違つた見方を示してゐる。例へば教授はかういふ事を言つてゐる、「人々は又精神史といふ名の下に、歴史的對象に關する或る種の研究方法を考へてゐる。同一の對象も種々異つた方法で取扱はれる。かゝる見地から、今日獨逸に於て屢々行はれてゐる表現方法、例へば精神史としての文學史(Cysarz)、精神史としての美術史(Dvořák)、精神史としての音樂史と云ふやうな表現方法も自ら明かとなるであらう。」さらに同教授は同論文の他の箇處において一般的精神史の可能性を否定してゐる。

「個々の文化領域乃至は精神領域に分れない、一般的精神史とも呼ばるべき計畫は、餘りにも

範圍が廣すぎる。從つて今日迄、未だそれらしい研究も行はれてゐないのである。若しかゝる研究が行はれ得るとすれば、それはせい〴〵（我々の知つてゐる範圍の總ての民族、總ての時代に屬する）人間の精神的相違と精神的變遷の歴史であらう。實證主義的思想家の中には、往々かゝる大膽な計畫を立て、その研究の結果に對して「人間精神の革命に就いて」と云ふやうな題名を與へてゐる。彼等はそれによつて驚嘆に價するその勇氣を示すよりも、より以上に彼等の素朴さ、單純さを證明してゐる。何故ならば、一體何人が人間（人間的なるもの）の過去の形式、他の形式を、總て殘る隈なく理解する事が出來るであらうか？ 云々。」

同教授の説に對して私は眞向に反對する者ではないが、しかしその考へは寧ろ私の謂はゆる思想史について言へる事で、少くとも一民族に關する一般的精神史の成立は必ずしも不可能ではないであらう。

第二に研究の態度或ひは方法論に關していふならば、思想史の方では何れかといへば、或る民族なら民族における諸々の理念・思想の自然的發展の叙述が主眼となつて居り、その研究方法も客觀的・分析的・叙述的であるのに對して、精神史の方は、主として當爲的な、價値樹立の立場からして、或る民族の諸理念における主宰的な理念の闡明を目的とする者であり、その闡明に際

してもおのづから指導的精神の共震動を感ぜしめるやうな結果になるべきであらう。尤も實際においては必ずしもさうはなつてゐないかもしれないが、この際、精神史をかくの如き學科として規定する事も一向差支へなからうと思ふ。歷史學はイギリスの史家ジョン・ダルベルク・アクトン(2)の考へに從へば、倫理的・宗教的概念によつての史的事實の照燿であるが、精神史も正にかくの如き立脚地に立つべきものである。しかし言ふまでもない事であるが、一つの指導原理の貫徹はそれによつての史的事實の强制・歪曲を導き出すものであつてはならない。史家、したがつて精神史家はむろん史實を重んじなければいけないし、さらに史料から提供されないやうな省察、結びつけ、說明を附加してはならない。しかし彼は一方において、單なる史實そのものゝ裡にすでに諸々の理念が表現されて居り、正邪の判斷が內在的に含まれて居るし、諸々の事實が服從するところの法則が嚴然として存してゐるといふ綱領の上に立脚しなければならないのである。歷史的認識は「區別し、選擇し、審判する」ものであり、「瞬間に繼續を附與する」ものであるといふゲーテの言葉は、精神史に對しても妥當するものでなければならない。

第二の相違點から必然的に推論される事であるが、第三に、思想史の方は大體において自由主義的・世界主義的な立場にあるものであり、精神史はむしろ全體主義的、民族主義的精神の特產

物であるといふ事も言へないことはないであらう。

以上の三理由からして私としては思想史よりは精神史の名稱の方を刻下のわが國の狀勢と思想方向とに對してもより類緣的であると考へ、後の名稱を採用する事にしたいと考へてゐる譯である。

(1) シュプランガー著（小塚新一郎譯）、「文化哲學の諸問題」第七章參照。

(2) Ulrich Noack: Geschichtswissenschaft und Wahrheit. Nach den Schriften von John Dalberg=Acton, dem Historiker der Freiheit, 1834-1902. 1935.（本書については後段「歷史主義の擁護と超克」參照）

三

わが國における精神史的研究が前述の如く隆盛期を閲しつゝあるに對して、ドイツにおけるその方面の狀勢がいかなるものであるかに就いて、一瞥を投げて置きたい。日本における精神的研究はドイツのそれから刺戟されて發達したものではない。日本文化もしくは日本の文學・藝術の様式學的研究は主としてドイツの文藝學における藝術學的・様式學的方向から影響されたやうに

見受けられるが、思想史、精神史の方面では、事情はそれとは異なつてゐるやうである。しかしやはりその間に何らかの刺戟・影響なしとみる事も偏見とせられねばならない。それは兎も角としてドイツの斯學の傾向を考察する事は、その方面における彼我の相違を知る上に參考ともならうし、さらに精神史とは何ぞやの問題に對しても或る斜光を投ずる事にもなるであらう。

ブロックハウスの「百科辭書」の「精神史」の項をみると、次のやうに説明されてゐる。

「理念史、精神史（Ideengeschichte, Geistesgeschichte）とは歴史的事件及び狀態の背後における諸理念即ち獨自の法則性を有せる精神的な活力、例へば自由、救濟、プロシヤ精神の理念を示現せんと努めるところの歴史學的な考察方法である。理念史（思想史）はヘルデル以來の觀念論的な歴史哲學から强い刺戟を受けた。その代表者はランケ、マイネツケ、トレルチ、デイルタイ、シユペングラー、ブライジツヒ、モエラー・ヴアン・デン・ブルツク。かくの如き、歴史において作用するところの諸理念は、自由、救濟、協同體の理念の如く、普遍人間的なものでもあることもできるし、さらにまた中世における基督教的國家、或ひはヨーロツパの啓蒙時代における世界民主義、或ひは十九世紀における階級鬪爭の理念の如く、一定の時代及び空間に結びつけられたものでも宜しい。歴史的生活は然るときは、理念的實質の、時、場所、文化及び國民性に從つて異なれる刻印として見做される。精神的活力及び物質的原因の作用比率について

の意見は、世界觀的根本前提の如何によつて左右される、そして屡々精神科學における爭論の對象である。」

以上の説明は十分明瞭なものとは見做されるわけにはいかないが、しかし精神史の如何なるものであるかを大體において摑んでゐるとはいへよう。ところで思想史、精神史の名稱が世人に强く印象されるやうになつたのは、前述の諸家によつてゞあるよりは、寧ろそれが謂はゆる文藝學の主要なる方向として生起してからの事である。文藝學における精神史的研究は言はゞ内容美學派で、ヘーゲルの系統の上に立ち、直接にはディルタイの影響によつて生起し、發展し來つたものである。

文藝學における精神史的研究の基本概念は諸家の立場によつていろ〳〵異なるが、一體に文獻學的研究を蔑視すること（ウンゲルなどは例外であるが）、歷史的及び傳記的事實や材料を叙述の外に置くこと、歷史的研究は原因結果の説明（Erklären）ではなく、ディルタイの謂はゆる理解（Verstehen）による精神的なるものゝ捕捉であるとすること――この三點においては、この一派は互ひに一致してゐる。そしてこの方向の目的とする處は、ウンゲルの説明が大體において代表的であると見做してもいゝであらう。彼は先づ文學と哲學との關係についてのディルタイの説

を祖述し、さらにその根本思想を發展せしめてゐる。(1) 彼(或ひはディルタイ)の考へに從へば、文學は人生の解釋(Lebensdeutung)であり、詩人の體驗は人生の意義の直觀である。即ち、詩人の體驗によつて個的なるもの(箇々の事物・事實)が人生の意義といふ全的なるもの丶姿(ゲシュタルト)、表現、象徵となる。これを抽象化すれば、即ち、普遍妥當的な形ちにすれば、それは概念となり、思想となり、哲學となる。この點において文學は哲學と一致する。それ故に詩人も一步を進めて、その體驗によつて捕捉することのできたところの人生の意義を思想化し、そしてそれを獨白や對話や格言などの形ちにおいて表現することがある。それだから文學史はまた理念史、精神史もしくは問題史――この名稱がまたこ丶とは少しく違つた意味において用ひられる事については、後に說かれるであらう――として考察することができる。以上がウンゲルの說の大略である。

さういふ立場からウンゲルは「ハーマンと啓蒙思潮」(一九一一年)を書いた。本書は十八世紀の中葉から浪曼派に至るまでの精神史で、合理主義的な啓蒙思潮の暗流としてすでに非合理主義の存在せる事を闡明し、それは取りも直さず北方の仙、ゲオルク・ハーマンにおいて具現されてゐたといふ事を論じたものである。ところでウンゲルは精神史の領域における客觀主義、哲學的概念の實證主義を代表する者であるが、これに對して意識的に主觀主義を高調し、ウンゲル一派

の精神史的研究を以て實證主義の亞流とまで非難してゐるのは、E・エルマーティンゲルで、彼は歴史の姿に含まれてゐるところの意義を規定するものは、現代に生きてゐる著者自身の理念であり、世界觀であらねばならぬといふ確信の上に立つてゐるのである。

ウンゲル等の客觀主義、エルマーティンゲルの主觀主義の外に、第三に、ウンゲル一派の如く、詩的作品における思想や概念を探求する方法に滿足せず、理念による歴史の構成或ひは歴史の理念化を試みた人は、大著「ゲーテ時代の精神」（第一部、シュツルム・ウント・ドラング、第二部、古典派、第三部、浪曼派）及び「人文主義と浪曼派」の著者、H・A・コルフである。彼は「歴史的知識の外延化でなくて内包化」を主張し、精神史家にとつては多くを知ることは肝要ではなく、むしろ僅少なるものを纏めて見ること、すなはち時代思潮の輪郭を明示して、その發展の徑路を確説することが問題であるといふのである。かくして彼は例へば「人文主義と浪曼派」においては、十五世紀（ルネッサンス）から十八世紀に至るまでの精神史を人文主義（最高義の人間主義、すなはち人間主義の理想に向つての努力）の歴史と名づけ、ルネサンスは基督教及びスコラ哲學からの解放、自由奔放な意慾の活動を高調した時代であり、次の啓蒙思潮は、これを公式化すれば、客觀による主觀の束縛であり、それに對する反動としての「シュツルム・ウント・

ドラング」は、主觀に依つての客觀の絶對的支配の時代であり、古典派における人間主義は客觀的なるものに依つての極端な主觀主義の制限といふ形ちで理解さるべきであり、浪曼派は古典派の非形而上學的人間主義に對する形而上學的人間主義、すなはち人間主義の自己超越においてその存在意義を持つてゐると說くのである。かくの如くこの精神史的構造は全く辨證法的に遂行されてゐるのである。

なほこの外に精神史の一つの流派として、歷史の主觀化・神話化を主張するものがある。グンドルフやベルトラームらがこの派の代表者であるが、彼等の考へに從へば、「一切の存在したものは單なる象徵に過ぎない」、「歷史は或る存在したものゝ再建築ではなく、この存在した事實を非現實化し、超時間化したものであり」、「一切の出來事のうちから歷史として殘るものは、畢竟するに傳說であり、神話である」(ベルトラーム)といふのである。

この外にも直觀派の詩的產物に學的根據を與へんとした人として、「經驗と理念」(一九二一年)の著者、Hチーザルツがゐるが、精神史派の業績(2)については、大體以上の概觀に留めることにしたい。とにかく精神史は一時は樣式學的方向と共に文藝學における最も優勢な部門を占めてゐたが、現在では、昨年あたりコルフの「ゲーテ時代の精神」の第三部が漸く上梓されたくらゐで、

他には業績の看るべきものはない。これはわが國において精神史が隆盛期を閲しつゝあるのに對して、逆行的現象とすべきであらう。それは一つには、ドイツの精神史派が一般にあまりに文獻學的研究から遠ざかり、具體的な作品からはなれて、專ら理念的構成にのみ沒頭し、特に直觀派の末流はあまりにも空想的な傾向を追うて、歴史的現實を無視した結果、眞に人々の要求を繫ぎ留めるに足りなくなつたためともいへよう。しかしこの派の殘した優秀なる業績、例へばウンゲル、コルフ、グンドルフ等の著作の或るものは一時の流行よりより永く生き延びるであらう。

文藝學における精神史的方向は上述のやうな結果に終つたが、それはしかし精神史そのものゝ運命を決定したことにはならない。精神史は獨立の學科として今後なほ開拓さるべき餘地を十分に持つてゐる。私は今や別の角度からして精神史の問題を考へてみなければならない。

(1) R. Unger: Literaturgeschichte als Problemgeschichte. 1929.

(2) 以上の項は片山正雄「文學科學概說」(九大「文學研究」第一輯)に據る處が多い。

四

哲學史及び哲學史の方法の問題は專ら哲學的な關心事で、したがつてたゞ純哲學的立脚地の下

にのみ叙述さるべきものであるか、或ひは哲學者、特に哲學的古典家の思想世界は、これを完全に理解しえんがためには、彼等を支持する諸民族、諸文化及び諸々の時代の他の精神的・文化的及び政治的潮流との關聯においてみられなければならないかの問題は、最近の十數年間において屢々提出されたものである。ニーコライ・ハルトマンはその著、「哲學的思想とその歷史」（一九三六年）においてやはりその問題に論及してゐる。彼はこの問題に關しては、結論を先にいつてしまふならば、前説の支持者であり、これに對してE・ロータッケルは後説の代辯者である。以下、兩説を對照せしめる事によつて、精神史の本質的意義をより明かにしてみたいとおもふ。

哲學史は、ハルトマンに從へば、純哲學的な要件であつて、それは精神史的な基礎工事なしに行はれうべきものである。これは一九〇〇年以來、彼以外の人々からも屢々主張された考へである。しかし當時の人々は、體系思想家(Systemdenker)が哲學史の眞の繼續、學の確實な過程及び認識の進歩を荷つてゐると考へたが、ハルトマンはこれと少しく意見を異にしてゐる。體系の大厦高樓は、彼にしたがへば、「カルタの家」のやうにいつかは崩れ落ちてしまふのである。そしてそれには十分の理由がある。何故なら、體系思想家の學說は主觀性や表面的な問題に充滿して居るのであつて、若しもこゝに幾つかの立場やイスムスがあるとすれば、そこにはまた同數位の

誤まれる普遍化や偏見が存するからである。

しかし人類の經驗を豐富にしてくれたところの眞の內觀やあらゆる眞に學的な獲得や發見は、獨り大いなる思想家によつて行はれたところの、哲學的な根本問題に對する生眞面目な、即物的な研究においてのみ存するのである。そしてこれらの思想家をハルトマンは體系思想家に對して問題思想家 (Problemdenker) と稱してゐる。ところでさういふ根本問題における諸々の獲得は、體系の「カルタの家」が崩れ去つても、永く殘存し、また時あつて歸つて來る、そして思想家の側から再認識される。魂、善、正義、實體 (Substanz) 等の諸問題は拒否すべからざる、いかなる時代にも迫り來る切實な根本問題として、哲學及び哲學史の眞の根幹的な財をなしてゐるのである。

而してかくの如き永久的な問題に關する眞に學的な、論理的に裏づけられたる研究の跡を明示することこそ眞の哲學史、すなはち哲學の問題史 (Problemgeschichte) の課題でなければならない。何故なら諸々の意見や自由な思想的飛躍や獨創性や首尾一貫性や大膽な表現などをあれこれと叙述したところで、前述の如き哲學史の意味に添ふかどうかは、むしろ説明を要しない處であるからである。眞の哲學史は「或る人が何を教へ意味(志向)し、努力したか、或ひはその上、

いかなる精神史的な動機や、精神、信仰、趣味のいかなる力が參與したかを問題とすべきではなく、しかしたゞ彼が何を見、認識し、理解(フェアシュテーエン)したかのみを問題とすべきである。」かくしてハルトマンは「哲學史は問題史である。それと精神史とは互ひに何らの關する處がない」と結論するのである。

ハルトマンのこの立場はしかし獨り哲學史に關してのみならず、尙また一般學問史に關しても通用すべきもので、吾々はまた哲學の概念の代りに、特殊科學或ひは社會科學のそれを置き換へることもできるわけである。かくして、「化學の歷史は歷史家の關心事であるよりはむしろ化學者のそれである」といふH・トライチュケの言葉も、ハルトマンの意味する處と同一であらう。化學の歷史――それのみならず物理學や星學の歷史においても、錬金術、永久自動廻轉機(perpetuum mobile)、占星術の如きそれ〳〵の科學の有史前史、卽ちコント流の言ひ方をするならば、神話的及び形而上學的な段階の敍述が問題ではなくして、各科學の嚴密な、實證的な認識、進歩する發見、卽ち各科學の發展史を貫く學的頂點のみが記載されなければならないのである。

發見と進歩とを重要視する上述の如き立場は、しかし獨り學術史においてのみならず、經濟史、制度史、宗敎史、美術史の如き文化各要素の歷史の方面においても、やはりその代辯者を持って

ゐる。美術史家Ｈ・ヴェルフリーンは「古典的美術」においても、「美術史上の根本概念」（序論）においても、美術史の第一の關心事は美術家の人物や個人的樣式の特質描寫ではなくして、「より大いなる主題」、「美術」であるとか、後には美術史の課題は美術的な「視」「視・形式」の叙述であるとか、美術史は「名前のない美術史」でなければならないとかいふ議論を發表してゐる。

ハルトマンやヴェルフリーンの立場は確かに一つの立場ではあるが、それはしかしそれと相對する精神史の存在意義を否定することではない。それどころか次に述べるやうな意味の精神史が可能ならば、それは哲學史の足らざる所を補充し、言はゞそれに活を入れて行くことができるものでなければならないだらう——精神史の方でも諸問題の闡明に際して哲學史からの方位づけを俟たねばならぬやうに。

五

前述の如き問題史家に相對峙してゐる者は外でもない、精神史の一派であつて、「精神科學序論」の著者、Ｈ・ロークッケルはその代表者である。彼は論文「哲學史と精神史」[1]において哲學史に對する精神史の存在理由を種々の角度から力說するのである。

ロークッケルの考へてゐるやうな精神史家は哲學の歷史に對しても、一つの理念の發展を考察するにしても、それを單に卽物的に純粹論理的な發展においてみるだけでは滿足せず、むしろそれを事實的に、すなはち一般文化史、政治史、經濟史との密接なる關係において檢討して行かうとするのである。一つの理念の發展にせよ、それは決して純粹培養におけるが如く、外部の影響から遮斷されて行はれたものではない。しかしそれは言はゞそれ以外のいろ〳〵の要素に編み込まれてゐる。そしてその理念の內在的な可能性はかくの如き環境から觸發されて、一見偶然的とも思はれるやうな變形を示すこともないではない。かくして精神史家はその過程をありのまゝに觀察して、その複雜な關係を解きほごして行かうとするのである。

かくの如き歷史家をして、哲學史上の或る問題の考察に際して彼の心ゆくまゝに進行せしめるとしたら、彼は一體いかなる路を取るであらうか。

彼は先づ古來の哲學的文獻が他の科學やいろ〳〵の文化活動と密接な關聯に置かれてある事に着眼する。哲學史上の古典家は彼等の後裔の多くの人々の如く、さう排他的でも組合的でもなかつた。彼等は力と生活との過剩からであらうか、或ひは「學問的眞劍さの缺乏」からであらうか、何れにせよ、自己の專門外の學問にも極めて熱心にたづさはり、それらの範圍においても、古典

家の地位に達しえた人々も少くない。例へば分析的幾何學の發見者及び物理學的宇宙體系の創始者としてのデカルト、微積分の發見者としてのライプニッツ、宇宙論學者としてのカント、英國史の著者としてのヒューム……その他、吾々は可なり多くの例を擧げることができる。さらに彼等はまた哲學上の諸々の問題にそれぞれの解決を與へる事によつて、彼等の學的領域以外に、例へば文學・藝術に對して、法學及び國家學に對して、しかのみならず政治そのもの、教育そのものに對しても、時には革命的な影響を與へた。それは茲に例證を擧げるまでもなからう。獨り學說によつてのみならず、それらの古典家のうちには自ら一身を挺して實際の政治に參與した人も少くない。例へばホッブス、ロック、マキャヴェリ、フーゴー・グローティウス等のやうに。これらの人々の生活と著作とを考察して行くと、吾々は彼等の政治學說は純理論的なものであるか、或ひは彼等の實踐から掬み來られたものであるか、或ひはまた理論的であると同時に實踐的なものであるか——といふやうな問題に當面せざるをえなくなる。實際、彼等の學說の或るものは一面においては具體的な時代問題の解決に關係せしめられてゐるが、他面においては彼等の本來の哲學 (prima philosophia) の諸前提から純粹論理的に導き出された如くに感じられるのである。吾々は茲に始めて事物的行爲 (Sachleistung) と時代の切實な要求の表現との不可思議な一

致――あらゆる偉大なる行爲を特色づけるところの豫定調和を豫感せざるをえなくなる。

かくの如き豫定調和をガブリエル・タルドはアリストテレスの謂はゆる目的因と動力因との一致として説いてゐる。すなはち、タルドはその著「創意と模倣」（獨譯、九三―九九頁）において、いろ〳〵の學術上の公理もしくは定説は、その時代の多くの他の學說を凌いで後代に殘つたものであるが、それは初めは一人の優れた、天才的な頭腦において考へ出されたものであり、後に當該の學者も豫想しえなかつた輝かしい結果に達したのである。「目的因と動力因とは玆では一つに融合し、互ひに區別され難いのである。」

（1） E. Rothacker: Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte. (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte. 1940. I. Heft.)

六

前述の如き、生活と思想、時空的に限定されたる社會體と主要理念との交互的な受胎化は、言ふ迄もなくひとり哲學上の理論においてのみならず、特殊科學、社會科學の諸範圍においても行はれるのである。例へば十七世紀から十九世紀初葉へかけてヨーロッパ諸國の經濟政策を支配し

はれるのである。例へば十七世紀から十九世紀初葉へかけてヨーロッパ諸國の經濟政策を支配してゐたところの重商主義的な經濟理論、すなはち國家間の嚴密な閉鎖、保護關稅、內國產業及び金融の人工的促進等の諸理論の如きも、列强が互ひに固定して了ひ、利害や勢力範圍が互ひにはつきりと區劃されるに至つたところの、大いなる過程の隨伴現象に外ならなかつた。それは言はば實存的な必然性の公式化に外ならなかつたのである。

さらに倫理學においては、道德上の諸概念が理論的に分析されるのであるが、或る種の德は或る時代の、或る社會の最高なる生活可能性の理念化に外ならないといふ簡單な事實を考へるとき、それらの理論の如きも要するに二次的な、單に抽象的な臆說にまで引下げられて了ひはしないだらうか。ソクラテスやプラトンやアリストテレスの倫理學上の理論も活々とした古代人のエートスの發展から孤立せしめて考へられるであらうか。或る明確なる倫理學上の概念にせよ、當該の社會において活々として存續してゐたところの、その概念の前形式との明白な關聯を無視して眞に理解されうるであらうか。例へばギリシヤ語の aretē は堅實性、高貴、勇氣等の意義を有し、ドイツの騎士階級において重要な德とされてゐたところの tugent (Tüchtigkeit) に相應する概念であるが、要するに古代ギリシヤの貴族社會における典型的な德の一つであつた。然るにベオティヤの農民の家から出た詩人ヘシオドスにおいては、この aretē は「勞働」のエートスの如き

意味において、後には權利鬪爭、所有階級の傲慢や裁判官の被買收性に對する平民の正當防禦の意味において用ひられてゐる。さらにポーリスにおける共同生活が營まれるやうになると、aretē はプラトンによつて「正義」(dikaiosyne)——「國家的協同體の法律に對する服從」の觀念にまで高められ、「正義」はやがて德そのものにまで高められるに至つた。(1)

プラトンは、イェーガーの解釋にしたがへば、舊來の道德的價値、すなはち勇氣、敬虔、正義、熟慮の四德のうちの敬虔の代りに「哲學的叡智」を置いた。ところで彼よりずつと遲れて生起したところの基督教は、何故にプラトン及びアリストテレスが道德上の德として勇氣及び正義を高く標置したかを理解することができなかつた。それは何故であらうか。それは外でもない、ポーリスの道德的意識は古代後期における基督教の教區においては、もはや何らの生活事實ではなかつたからである。教區なる協同體は決してポーリスではなかつた。それらの信徒のエートスは專ら宗教的・內面的であつた。ポーリスにおいて生活であり、換言すれば、自明性であつたところのものは、後者にあつては精々、論爭の對象となるくらゐで、要するに一つの謎でなければならなかつたのである。

(1) 一つの理念が時代と社會境遇とに應じてかくの如き發展を示すことは、日本、或ひはもつと廣く東洋

(1) 一つの理念が時代と社會境遇とに應じてかくの如き發展を示すことは、日本、或ひはもつと廣く東洋の諸々の理念においては見られないやうに思はれるが、この點はもつと攷究を要するであらう。東洋の諸理念は時あつてむしろ向內的 (intrinsic) に深められて行くのであつて、西洋の場合における如く向外的 (external) な方向を取らないやうである。例へば言靈、ものゝあはれ、中世の歌論でいはれる幽玄、世阿彌の謂はゆる「花」、芭蕉のさび、しをり、匂ひ、移りといふやうな觀念に就いて考へてみても、さういふ事が言はれるであらう。かういふ點にも東洋文化と西洋文化との差異が見られるのである。

七

生活と時代と思想との複雜微妙なる關係は、從來の哲學史からあまり注目されなかつたところの、十九世紀前半のフランス哲學の發展を精神史的な見方の下に置くとき、一層明かとなるであらう。この時代の哲學は、袖珍本的な哲學史などに據ると、次の三集團に分たれてゐる。

一、基督教的・保守的政論家の一集團、すなはちド・メーストルやド・ボナール（ラムネーも稍々問題的であるがこの派に關係がある）――一派の神政論者。

二、謂はゆる唯心論者或ひは折衷論者の一派。この派は感覺論の哲學者コンディヤック及び彼の學派から出發したのであるが、それにはラロミギエール (Laromiguière)、ロアイエー・

コラール（Royer-Collard）及びフランスではあまり重んじられてゐないマールブランシュ以後の、フランスの最も偉い形而上學者と呼ばれるメーヌ・ド・ビラン等が屬してゐる。

三、最初の社會主義的な思想家の一派、その派の頭目はサン・シモン。

四、オーギュスト・コムトの實證論。

以上のやうな項目を掲げたゞけで滿足してゐる哲學史がありとすれば――否、さういふ著述は實際存在するのである――、それはハルトマンの謂ゆる問題史の理想からは無論かけはなれたものであるが、一方さういふ問題史的立場の弱點を少からず含んでゐるのである。さういふ敍述は哲學上のいろ〳〵の現象をたゞ無關係に羅列してゐるだけで、そこでは歷史的生活も哲學者達の生活も一つの理念の變化・發展も全く無視されてゐる。ところでかくの如き諸現象は吾々がそれらのものを支持してゐるところの、かの國民の精神的・政治的思潮の背景の前に置くときに、それらの哲學者のあるものゝ實際政治への參與を考へるときに、一つの思想要素の時代を追うての推移發展の過程に注意を向けるときに、はじめて意味と構造とを持つて來るのである。

それは丁度一八一五―一八四八年の謂はゆる王政復古時代であつて、この時代においては一方には權威的な極右黨（ブルボン的・敎會的な正統派）と、一方には新興階級なるブルジョアジー

からの自由主義者とが激烈なる論爭を戰はしてゐたのであるが、そのブルジョアジーの背後には、今やつと形成されるに至つたところの民主的・社會主義的な大衆が一つの大きな暗流として押し寄せてゐたのである。そしてかくの如き生活の舞臺においては、保守的な思想家は一つの權力の指數として前景に出てゐるのであるが、彼等は一般には嚴格な意味における哲學者ではなかつた。しかしその派に反對するウルトラたる實證主義的な社會主義もまだ言はゞユートピアの域を彷徨してゐたのであつて、彼等が實際に世の中に働きかけるやうになつたのは、幾多の年月の經過を俟つて始めて可能であつた。ところでその時代に理論的な哲學者として活躍した一團がある。それは前述の第二の集團、すなはちコンディヤックを訂正することに熱中したところの理論家たちに外ならなかつたのである。

　コンディヤックは近代の感覺論の第一人者ロックの系統の上に立てる哲學者で、一切の認識の根源として感覺のみを認め、注意、判斷、推理、反省等の精神作用はその變形に外ならないと主張した。尤も彼の感覺論は認識論の範圍においてのみ妥當するのであつて、形而上學上の唯物論にはならないのであるが、その點は今問題の外に措くとして、彼の學徒のうちにかくの如き純粹感覺論からだん／＼に離反せんとする傾向が力強く現はれて來たのである。その徑路を委しく物語

ることを今はさしひかへようと思ふが、たゞ主要な段階だけを示すとすれば、コンディヤックの學徒の一人なるラロミギエールは精神的な原現象をもはや純粹感覺において求めないで、注意作用において求めようとした。注意作用は單に受働的な感覺とはちがつて、能働的な方向への萠芽をもつてゐる。さらに知覺になると、それは明かに心の能働作用である。物理學者にして哲學者たるアムペールは感覺的知覺は單に受働的な感覺からのみ成立してゐるのではなく、常に表象契機をも含んでゐるとの立場から出發して、感覺的知覺の惹き起すところの反動作用は必然的に能働的な、行爲する主體を前提とすると主張した。メーヌ・ド・ビランも同樣な立場から、箇々の感覺においてすでに受働的樣相と能働的樣相との區別が存する(sehen, ansehen; hören, zuhören. u. s. w.)ことを說く。今やデカルトの「我思ふ、故に我あり」の代りに、「我欲す、故に我あり」(volo ergo sum)の情意論的な立脚地が新たに措定され、自我は外部からの感覺の堆積ではなくして、しかし活動性の中心及び源泉としての主體となり、さらに進んでこの自我は理性と自由との代表者及び保證者となるのである。ヴィクトル・クザンはすなはち理性と自由との代辯者として、ひとり學問的にのみならず、實際の敎育の方面にも華々しく活動した。ところで前述の哲學者、ラロミギエールもクザンも、さらにロアイエー・コラールもクザンも、「自由」の最上の保證

としての立憲君主制の擁護者として、實際政治に參與した人々である事も、この際、考慮の外に措いてはならない。

以上の叙述はあまりに簡單に過ぎたかもしれないが、も一つ暗示して置きたい事は、かくの如き、感覺論から觀念論への推移と並んで、この時代において、觀念論的傾向と多少の緊張を持ちながら、實在論的傾向がそろ〳〵擡頭したことである。この新しい展開は當時の哲學者がリード (T. Ried) 一派の常識哲學によつて制約されたのにも據るが、それと共に、自我は自由と活動性との外に、一つの新しい方面、すなはち持續性 (durée) を示現するといふ考へが主張され、さらに一方客觀的世界の確乎たる實在性が新たにそれ自身を主張するやうになつた。そしてサン・シモンはその確乎たる實在性、もしくは現實態をば、前述の君主制論者の如く、變化するところの諸制度、憲法においてゞはなく、しかし社會大衆、勞働階級において認めるに至り、かくして彼の社會主義的哲學、科學的・產業的文化の高調がはじまるのである。

以上の例證によつても略々明かであらう如く、事實的な生活こそは純論理的な考量よりはより高い程度において一つの哲學的な思想萌芽——例へばコンディヤックの感覺論の如き——をその徹底的な結論と展開とに導くものである。かくして一つの思想のうちに、一つの問題のうちに含

まれたる充實性と緊張性と本來の意味とは、生活關係そのものから始めて十分に發揮され、可見的な展開を示すものであるといふことができるであらう。從つて一つの大いなる問題は、吾々がそれらにおいて「事物の論理」と共に「生活の論理」を追究するのでなければ、十分に理解されることはできない。そして後者の役割を演ずるものこそ、眞の精神史でなければならないのである。

八

第五項以下は主としてロータッケルの上述論文の紹介であるが、その所說は問題史としての哲學史に對する精神史の特色と機能とを盡して餘す處がないと言つてもいゝであらう。「生活の論理」を强調する點など、特に精彩を放つてゐる。

ロータッケルはしかし一方においては問題史としての哲學史の存在意義を認めてゐるのであるから、恐らく歷史的・人間的活力の普遍化的把握をも視野の外に措いてはゐないのであらう。然しもしもそれが忘却されてゐるとするならば、彼の方法論はマイネッケの謂はゆる惡しき意味の歷史主義（實證主義、相對主義）に墮する虞なしとしない。一體にディルタイの流れに棹する史學の方向には、この危險が全くないとはいはれないやうである。さらにロータッケルの精神史的

考察がその底を流れる一道の指導理念に伴はれず、「たゞ〳〵現實の理解をその課題となし、現實の新創造を輕んずる一つの歴史主義」（トレルチ）であるならば、折角の卓說も畫龍點睛を缺くものといはねばならない。しかしこの點に關しては、すでに本論第二項においてアクトンに論及した際に述べてあるから、玆では以上の示唆だけに留めて置くとしよう。

二、歴史的意識の推移

――ビーダーマイヤー文化を中心として――

一

民族主義を國是とする國々において、民族精神を喚起し、民族の團結を緊密ならしめんとする目的を以て、今や各種の指導原理がそれぞれの國狀に應じて唱道されつゝあることは周知の事實である。わが國において日本精神、祖國主義の再檢討・復興が高調されてゐることは申すまでもないが、更に或る國においては「血」においての同種的結束が叫ばれ、また他の方面においては、例へば回教聯盟の諸國においては、民族の統一が傳統的宗教の開祖の名において呼びかけられるといふやうな有樣である。ところでこれらの提唱における共通の要素を求めるならば、それは畢竟するに、歴史的精神もしくは歴史的意識の昂揚といふことに歸着するであらう。尤も歴史的意識の昂揚は必ずしも歴史學の旺盛といふことを意味するものではないが、とにかくその事は現代の、むろん唯一ではないが、一つの顯著な現象として確說されても差支へないであらう。

しかし飜つて考ふるに、全く未知なる未來を模索しつゝ、刻々變化する現在に對する措置・解決に孜々營々として、過去を回顧する餘裕だになき現代において、かくの如く歴史的精神が多くの國々において活々とした動きを示すといふのは、確かに一つのパラドックスであるといへないことはない。それは時代の非合理性に基くといへばそれまでゝあるが、しかし現代が歴史をいかにみてゐるか、歴史が現代においていかなる意義を持つてゐるか、といふことを考察するならば、それはそのパラドックスに對する、少くとも一つの解決となりうるであらう。次の小論は主としてさういふ問題を明かにしてみたいといふ動機から書かれるものであるが、吾々は現代の歴史觀への一つの照明として、先づ近代における歴史的意識の推移を物語らうと思ふ。それは素より歴史哲學の範圍に屬する問題であるには違ひないが、小論の意圖はしかし近代における歴史哲學の發展——論述の徑路において多少それに觸れるにしても——の敍述には存しないのである。その際ドイツの例が主として考察の對象として取られるのは、吾々の考へに從へば、近代の歴史的意識はこの國において最も典型的な現はれを取つたからに外ならない。

二

ドイツにおいて歴史的精神が始めてその旺盛なる發動を示し、歴史學への基礎が据ゑられたのは、通例、浪曼派時代とされてゐる。しかし吾々はもつと以前に遡ることができるのであつて、通例、非歴史的といはれる啓蒙思潮において、かへつて歴史的精神の擡頭が指摘されうるのである。この事はしかしすでに思潮史の方面において明かにされた事實であるから、玆にあらためてそれに就いて論ずる必要もないが、とにかく合理主義・普遍主義の支配せるかの時代において、非合理主義が一つの暗流としてその存續を保ち、從つて歴史的なるもの、卽ち、個性的・一回的なるものゝ把握が努力されてゐたことは、ドイツ啓蒙思潮の極めて特質的な現象とみなされねばならない。ヘルデルが先づこの時代において後の非合理主義的なドイツ運動——ヘルマン・ノールの謂はゆる——への深い示唆と促進とを與へた第一人者であるが、彼よりも前に、ユストゥス・ミェーゼル、ヴィンケルマン、ハーマンにおいて、特に合理主義的啓蒙の代表的文學者と呼ばれるレッシングにおいて、歴史的精神が意外にもさかんであつたことを、吾々は見遁すわけには行かない。

元來、ドイツ啓蒙思潮の宗祖ともいふべきライプニッツにおいては、普遍主義と個人主義との兩契機が等しい高さにおいて發展せしめられてゐたのであるが、彼の後繼者なるヴォルフ及びそ

の一派は、全く抽象的形式主義を代表し、從つて個性價値の尊重を忘却し、かくして歴史的公正に對する精神が棄却されるに至つたのである。そしてその缺陥を補充するもの丶如く現はれたのは、實にレッシングその人に外ならない。「徹頭徹尾、個人主義者であるところのレッシングは到る處に歴史的權利を代辯する、そして純粹にライプニッツ的なる精神において、いかに各箇の單子が宇宙生活の、一つの全く獨自な刻印であり、かつかくの如き者として判別されねばならぬかを示さんと努めてゐる。」（ヴィンデルバンド、「近世哲學史」第一卷．五四七頁）

レッシングはその宗教論――理性宗教と天啓宗教とに關する――において發展の思想を點出したが、しかし彼の謂はゆる發展は教育と同義であつて、それは未だ自己發展の意義を持つてゐなかつた。發展の概念にこの新しい意義を附與し、レッシングによつて把握されたる「人間性」の發揮を高く人類進化の目標として揭げ、かつゲーテから示唆されたる有機體の觀念を一層發展せしめ、「有機的な、內面的に展開する發展としての歴史」（ディルタイ）の深遠な解釋を施した者は、いふまでもなくヘルデルである。そしてヘルデルの思想を繼承して、それに獨自の理論づけと把握とを與へた者は、初期浪曼派（F・シュレーゲル、ノヴーリス）であり、過去の文化資料の蒐集や研究においてそれを實證した者は、主として後期浪曼派（アルニム、ブレンタノー、ギェッ

レス、グリム兄弟）である。そしてそのあとを受けて起つたのは、すなはち次に問題となるべきビーダーマイヤーの歴史學である。

三

以上はビーダーマイヤー時代以前の歴史觀の概要であるが、ビーダーマイヤーと歴史學との問題に立ち入る前に、このわが國には未だ耳新しい名稱について、少しく説明を加へて置きたい。ビーダーマイヤーの名稱は元來、詩人ルートヴィッヒ・アイヒロット（一八二七—九二年）の詩集「シュヴーベンの小學校先生ゴットリープ・ビーダーマイヤー及び彼の友人ホラーティウス・トロイヘルツの詩」における、村の貧しい小學校先生の名にその起源を有するものである。この、いくらか諷刺的に取扱はれた單純朴直な人物、詩人としては極めて拙劣な詩人の名は、その後をりをり類似的な形姿に對して用ひられたが、終ひには簡素にして穩健な當時の市民的文化の代名詞として用ひられるやうになつた。すなはち、大體、二十世紀になつてからではあるが、その名稱は十九世紀初葉の簡素質實な家内裝置、美術工藝、流行衣裳に對して、次にルートヴィッヒ・リヒター、カール・シュピッツヴェークらの繪畫に對して、總じて當時の豪華なアンピール式へ

の對立としての、かつ十八世紀のイギリスの堅實な美術様式への轉向としての、一つの美術様式に對して用ひられるに至つた、そして最後に、最近の十年間において、一部の文學史家から、かの時代における初期リアリズムの總稱として用ひられるやうになつたのである。

文學史家クルックホーンは文學上のビーダーマイヤーをば「市民的になつたドイツ運動」と定義し、一八二〇年から一八五〇年頃まで行はれた一つの主要な藝術様式となし、*その代表作家としてはメーリケ、シュティフター及びアンネッテ・フォン・ドロステを擧げてゐるが、さらに彼の主張する處に從へば、グリルパルツァー、イムメルマン、ヘッベル、ゴットフリート・ケラー、ヴィルヘルム・ラーベ、なほ晩年のゲーテ、特に「ゲーテ對話錄」(エッカーマン著)のゲーテも多かれ少かれこの様式に參與してゐるのである。かくしてそれはF・シュレーゲルの謂はゆる Realidealismus の第一階梯とみなされることもできるであらう。哲學の方面においては、ビーダーマイヤー時代はカント・ヘーゲルのあとを受けた守舊の時代であり、觀念論と實在論との對立、哲學の最盛期と自然科學擡頭との中間過程がその時代の哲學を特徴づけるのであつて、ヴァイセ、小フィヒテ、トレンデレンベルク、ロッツェらがその傾向を代表してゐるのである。

* ビイダーマイヤーは素よりドイツ獨特の様式ではあるが、他國の文學・藝術においても、それに相當す

る樣式がないことはないであらう。フリードリッヒ・ブリーは論文「イギリスにおける文學上のビーダーマイヤー」において、テニスン、ディッケンズ、ジョージ・エリオットらをその代表的作家として持つてゐるヴィクトリヤ王朝の文學は、やはり一つのビーダーマイヤー文學である、と論じてゐる。わが國の鎌倉・室町時代の文化もビーダーマイヤーと相通ずる處がある。

これを要するにドイツのビーダーマイヤーは文學においても、哲學においても、前代の大いなる時代のあとを受け、この宏大な遺産をいかに取扱ふべきかの問題に當面した時代であり、積極的にそれ自身の特色を發揮すべき餘裕を持たなかつた時代である。諦念、守舊、自制がこのビーダーマイヤーの主要特徴をなしてゐるのも、かくして理解されうるであらう。しかしさうかと言つてこの時代はかの遺産の重みに堪へ兼ねて、全く爲すなきに終つたものではなく、それはそれとしてその本分を自覺し、みだりに空想的な自己陶醉に陷ることなく、理念と現實との調停を努力し、特に文學の範圍においては、ドイツ文學史上、銀の時代と呼ばれる詩的寫實主義を準備し、開拓したのである。かくの如くビーダーマイヤーは、その名稱の起源にも職由するのであらう、從來は少しく輕蔑的な意味において呼稱されてゐたのであるが、今や十分とはいへないにしろ、とにかくその本來の面目において認定されるに至つたのである。

四

ビーダーマイヤーはしかしひとり文學・藝術・哲學の範圍にとゞまらず、歴史學に對しても或る重要なる轉回と促進とを與へることができた。ビーダーマイヤーの守舊的傾向は歴史においてそのエレメントを見出したとも言ひうるであらう。一般に十九世紀が自然科學の時代であると共に歴史學の時代であつたとすれば、ビーダーマイヤーはその源泉ではないにしても、それに對する堅實な基礎工事の役目を果たした、といつても宜しい。ビーダーマイヤーの歴史學の立場や方法論は神學、法學、文獻學、後には造形美術、法律學、經濟學にも波及し、かくして歴史學派、歴史主義の時代を實現せしめたのである。

ビーダーマイヤーは前述の如くヘルデル、浪漫派の遺産の繼承者であるが、しかし單にそれを墨守しただけではなく、その遺産に對して獨自の變形を施した。「人々は個性より外のあるものを特質づけることができるか？」（「斷片」）と、F・シュレーゲルは言つてゐるが、浪漫派もヘルデルも諸文化や諸民族の個性を捕捉し、國家をも「個性」として把握せんとする傾向をもつてゐた。そしてこの傾向をビーダーマイヤーはそのまゝに受け繼いだ。しかし例へばノヴーリスは、詩人

は生活の神祕的な精神を捉へるが故に、嚴密にいへば詩人こそ生粋の歴史家であることを述べ、「學術的な年代記のうちによりも、詩人の童話のうちにより多くの眞理がある」といひ、さらに彼もF・シュレーゲルも歴史を豫言として體驗せんとしたが、――「事件に對する思念は豫言者的な思念である」（ノヴーリス）――さういふ精神はしかしビーダーマイヤーから棄却された。さらにブレンタノー及びアルニム編纂の民謠集「少年の魔の角」において示されたやうな、古い詩曲の主觀的な把握や變形やも、ビーダーマイヤーから採用されなかつた。一般に、あらゆる生起したものをそのまゝの形において捉へようとする傾向、あらゆる「作爲」に對する怖れ、民族魂における、內面の、暗々裡に作用する力に對する愛が、ビーダーマイヤーの歴史學における根本精神であり、客觀的認識における過去の理解が今や、歴史討究の主要な標的となるに至つたのである。

ヤーコプ・グリムは過去の記念物のいかなる物をも輕視せざる「些細なものへの敬虔」（„Andacht zum Unbedeutenden"）を强調してゐるが、彼のみならずランケにしても普遍的なるものからの特殊的なるものへの觀照ではなく、特殊的なるものからの普遍的なるものへの推論*を高調する。

*ランケは一八三一年十一月二十一日、弟ハインリッヒへの書翰においてかう言つてゐる、「私の根本の

考へはかうだ、世上の理論のうち、甲とか乙とかどの一つも私のものとはしない。兩者の中間にあるものすら取らない。自分はそれよりも只だ有りのまゝの事實（ファクト）を認識し、それに突込み入り、それを表現し、つまり正しく史學（ヒストリー）を實現することだ。眞の教は事實の認識に存す。……」（坂口昂著「獨逸史學史」二三三頁。）

なほランケは「政治歴史雜誌」創刊の序において次のやうな意味を述べてゐる、「何ものに於てもそれ自らの立場があり、それ自らの內在する努力がある。何ものもそれに從つて評價さるべきである。即ち如何なるものも各自の原理に從つて存在すると云ふ絶對的の存在權が認めらるべきである。よつてその特殊性を價値づけることにより、即ち私の謂はゆる歴史的個體主義的理念により、世上の理論が兎角謬まれる普遍化に陷れるをば打破してその蒙を啓かなければならぬ。勿論その謬れる理論に對しても、上述と同じ理由により之を穩健公正に取扱ひ、之を暴力を以て撲滅するは不可である。即ち、個體主義的に保護し、各自の立場を正しくとらしむべきである。」（同上書、二三四頁。）

尤もランケは當時の保守黨と自由黨との兩極端に對して、單にその機械的中間を取らんとしたのではなく、——彼はかくの如きをスコラ派的方法として排斥した——、さらに一方においては歴史的先驗主義（同上書、二三八—二三九頁、參照）に立脚してゐたのであるが、たゞ彼は歴史的・

個體主義的立場から兩者に對して公正な態度を以て臨み、謂はゆる自主的史學を高唱して、ドイツ國民に正しい歴史的眞理の確信を與へんと欲したのである。

ランケのそれと同様なる傾向をば、吾々はその外にも「自己の判斷を解放せんがために、人々は進んで對象に身を委ねゝばならぬ」（文獻學者ラッハマン）、「頭腦のなかで吾々は、個性から脱出しなければいけない」（サヴィニー）等の言葉において認めることができる。そしてそれらの考へは、浪曼派から派生せる歴史學派の精神を特色づけるものに外ならない。グリム兄弟やサヴィニーは浪曼派に屬するが、かれらの精神はむしろビーダーマイヤーに立脚してゐるとみるべきであらう。

五

ビーダーマイヤー時代の歴史家はかれらの沒自己的な、忠實な勞作方法において資料蒐集に着手した。そしてそれは次の時代にいろ〳〵の材料を殘すことができた。この事に關與せる人々はまづゲルマン語學者及び文學者で、ホッフマン・フォン・ファラースレーベン、ヴッカーナーゲル、I・N・フォークル、グリム兄弟、ウーラント、G・シュヴープ、シュトェーベル、ジムロ

ックらで、それらの人々の手によつて民謠、童話、民間傳說、聖徒傳說、俚諺、謎及びその他、類似の民庶財が蒐集整理された。それらの總ての仕事を通じて、ギュンテル・ヴイト(G. Weydt)が論文「文學的ビーダーマイヤー」においてビーダーマイヤーの主要特徵として揭げたる「蒐集と保護」(„Sammeln und Hegen“)の主旨が一貫してゐるわけである。

ヴイトはまた大いなる博物館——歷史的、美術史的、自然科學的——の設立は主としてこの時代において行はれたことを指摘してゐる。後年におけるラムプレヒト、ヴェルフリーン、ヴォルリンガーらの重要なる業績もかくしてこの時代に負ふところが少くないであらうし、さらに自然科學の範圍においても、浪曼的自然哲學からの乖離と箇々の細微な現象の忠實なる觀察とが行はれるやうになり、經驗と實驗とが專ら重んじられるに至つたが、これもビーダーマイヤー的精神と全く無關係であるとはいへないであらう。哲學においてはこの時代には、前述の如く觀念論と實在論との交涉、形而上學と自然科學との調停が行はれ、そこにビーダーマイヤー的特色が認められるが、その特色はまた、哲學史がそれ自身の目的のために取扱はれるに至つた點において看取される。その中で最も出色なものはハインリッヒ・リッターの哲學史(十二卷、一八二九—五三年)であるが、とにかく後年のエルドマン、クーノー・フィッシャー、ツェラー、ヴィンデルバント

らの哲學史的業績は、すでにこの時代においてその基礎を築かれたといつても過言ではないであらう。

しかしゲーテの謂はゆる「地上への敬虔」(„Die Weltfrömmigkeit)、浪曼派から贏ちえられたる自然に對する親密な、殆ど宗教的な關係は、實證主義*への轉回の時代においてもなほ保持されてゐたのである。

*ビーダーマイヤーの歴史的精神はかくの如く實證主義ではないが、しかし實證主義に轉向すべき可能性をも少からず持つてゐた。後年のマックス・ウェーバーはこの方面において、ビーダーマイヤーの一つの方向を强度に發展せしめた人といへるであらう。ウェーバーの社會科學の方法論は一方においてはバーデン學派の哲學やディルタイの心理學的方法に影響されたと共に、根柢においては全く實證主義に解けがたく結びつけられてゐた、そしてあらゆる生活において不可離的に結びつけられてゐるところの存在と意味、現實と價値をバラ〳〵に引き離すことによつて具體的な現實を捕捉することができなかつた。この事はハンス・フライヤーによつて鋭く指摘されたが(フライヤー著「社會と歴史」――一九三七年)、それはビーダーマイヤー的精神の一面を發展せしめたものであるにせよ、その精神を全面的に生かしきつたとはいへないのである。

六

かくの如くビーダーマイヤーは歴史學に對して大いなる功績を有し、いろ〳〵の方面における歴史的研究の基礎となることができたが、その本來の精神はマックス・ウェーバーにおいてよりはむしろディルタイの精神史的研究において、その最も素晴らしい結實を見出したのである。

ディルタイは歴史學の基礎として記述的・分析的心理學を要求し、體驗と理解とによつて、時に社會科學の諸原理の援用によつて、さらに歴史における典型の把握によつて、そこに示現されたる文化の諸相に透徹せんとするものであり、一方バーデン學派における價値觀念の高調及び形式論理的傾向に對しては、「評價は悉く價値體驗である」といふ提說をさしむけ、かくして「生を以て生を理解せんとする」生の哲學の根本觀を貫徹せしめた。かくの如き潑剌たる學的態度と宏大なる歴史的精神とが、素朴忠實の境地を固守するビーダーマイヤーの歴史學的方法の企及しえざるものを藏してゐることは、いふまでもない。しかし吾々はそれでもディルタイにおいて、ビーダーマイヤーに固有な要素——例へば自然と生活とに對する宗教的敬虔や「蒐集と保護」の傾向やがやはり保持され、一層純化された形を見出してゐることを認めざるをえない。例へば彼

の「ヘーゲルの青年期の著作」や「シュライエルマッヒェル傳」を讀む者は、この詩人的哲學者がいかに隱れたる史的資料に對して鋭い注意を向けてゐるか、いかに立派に彼が斷簡零墨をすら使驅してゐるかを認めて、三嘆せずにはゐられないであらう。

ディルタイの歷史的方法はかくの如く、ビーダーマイヤーが無意識的に、或ひは崩芽の形において持つてゐた要素を十分發展せしめ、それを一種の新浪曼主義にまで高めたものである。それは要するに、第一に大いなる人格者を體驗し、大いなる歷史的生活を眞に愛する共鳴的・沈思的な藝術家の態度である」（メーリス、「歷史哲學」）。その立場の必然の結果として、彼は歷史の發展の法則における當爲の確立に對して冷淡であつたことは、否定さるべくもない。それに對する防備のやうに、彼は意味關聯の概念を提示してゐるが、それも歷史哲學的にはなほ論議の餘地が存するであらう。とにかくそこにリッケルトとの對立が起るわけであり、この點は吾々にとつて一つの懸案ではあるが、しかしそれは今、吾々の立ち入らうとする問題ではない。

七

ところでこの十九世紀の歷史的精神に對して先づ痛烈なる反抗の聲をあげたのは、いふまでも

なくニーチェであつた。彼の「季節はづれの考察」の第二部「生活に對する歴史の功過」はすなはち、謂はゆる教養的俗人、したがつて全き現代人（當時の――或は今の）によつて過重された歴史的教養に對する峻烈なる宣告に外ならないのである。

ニーチェの謂はゆる教養的俗人とは眞理の探究に對する熾烈なる要求を有せず、たゞ安易なる發見において得々たる滿足を感ずる低級なる人間型をさすのであるが、彼等の生活目標はしたがつて單なる知識の蒐集でなければならなかつた。しかし多く知ることは眞の文化の手段でもなければ、標徴でもありえない。そして吾々にとつて問題となるのは、生活の昂揚より外の何ものでもないのである。しかるに歴史によつての飽和は、ニーチェにしたがへば、生活にとつて、生活の昂揚にとつて有害であり、危險である。「歴史は人格を弱らせる。それはたゞ强烈なる人格からのみ堪へえられる。弱い人格をそれは全く拂拭し去るのである。」歴史は人を自己滿足に陥らしめ、弱々しく寛容的ならしめ、生活にとつて必要缺くべからざる深祕的な雰圍氣としてのイリユージヨンを人々から奪ひ去り、かつ人をして飽厭的ならしめ、亞流たらんとする危險なる信仰を植ゑつける。歴史はさらに結果・事實――事實はしかしつねに愚劣である！――を偶像化し、法則、特に大衆の法則を妄信せしめ、かつ偉大なる人間を單に高潮の上なる水泡として考へしめ

るものである。これに對してニーチェは彼の本來の生の信仰を對抗せしめる。「人類の標的は結末に存せずして、しかしたゞかれらの最高の見本においてのみ存するのである。」文化の任務は偉大なる人間の朦朧たるコピーとしての大衆の教化ではなくして、吾々の内部及び外部なる哲學者、藝術家及び聖者の生成を促進し、そしてそれを通して自然の完成に對して、働きかけることである。「人類は絶えず、箇々の大いなる人間を生み出すことに對して働きかけるべきである。」

　しかしニーチェは從來の歴史の考察方法——記念碑的、考古學的、批判的方法——の退化的傾向を攻撃するのであつて、歴史の研究その者を否定し去るのではない。生、現在の生、生成としての生の立場に奉仕し、かつその立場から考察されるとき——然り、そのときにおいてのみ——歴史は意味を生ずるのである。「たゞ現在の最高の力からのみ汝等は過去を解釋しなければならない。たゞ汝等の最も高貴なる性質の、最も強烈なる緊張においてのみ、汝等は過去において知ることを値打ちし、保持する價値があり、かつ偉大であるところのものを推知する事ができるだらう。」「純正なる史家は一般に知られてゐることを前代未聞の事柄に改鑄し、そして普遍的なるものを——人々が簡單さを深みのために、深みを簡單さのために見遁すやうに、それほど簡單にかつ深く布告するだけの力をもつてゐなければならない。」「經驗を積んだ者及び優越なる者のみ

が歴史を書くことができる。……過去といふ箴言は常に神託である。たゞ未來の建築師として、現在の知識者として、汝等はそれを理解することができるであらう。」

以上がニーチェの歴史論の大略であるが、メーリスはこれを以て、「歴史は生に役立つべきものである」といふ見解の有力なる代表說となし、「然しその見解を委しく批判的に考究してみると、それは甚だ不滿足な見解であつて、歴史は單に人生の道具であるより、より以上のあるものであることが理解されるのである」と批評してゐる。吾々はそれに對して、「生よりより高い何ものが存在するか」と反問しなければならないが、それは兎に角、その批評はニーチェの歴史觀における根本氣分に對してあまり冷淡な說でなければならない。そしてその根本氣分たるや、二十世紀の今日において、再び潑剌たる復活を見出したのである。

八

吾々はニーチェの歴史觀の再燃を、今やハンス・フライヤーのそれにおいて見出すことができる。彼の論文「社會と歴史」、及び「二十世紀の歴史的自意識」は全くニーチェの精神において書かれたものである。元來、フライヤーの社會學、すなはち具體的な現實學としての社會學において

は歴史の契機が極めて重要なる位置を占めてゐるのであつて、彼は歴史を死せるなきがらではなく、現在の社會構造において活々とした脈絡を保持するものである、歴史の段階は現在の社會の成層となつて生きてゐると、主張するのである。社會的事實の構造實質は、彼にしたがへば、本來、辨證法的な統一體であるのに、コント以來のフランス社會學はそれを二分して、「社會的靜學」と「社會的動學」とするのであつて、かくの如きは全く抽象的なる思惟方法に基ける考へ方に外ならないのである。

フライヤーは前述の論文において、新時代は十九世紀と全く違つた立脚地に立つてゐるが、それは古い時代に決然として暇を告げて、未來の建設に向つて急ぎつゝあることを述べ、轉じて過去における歴史家の方法に攻撃の鋒をさし向けてゐる。彼のいふ處にしたがへば、これまで歴史の發展を論ずるいろ〳〵の方法・概念――觀念論的、浪曼主義的、自然主義的、實證主義的、唯物史觀的の――が提出されたが、しかし一般に十九世紀は歴史及びそれに就いての知識を自明的に、同世紀が元來信じてゐたところのかの規範及び價値の下に配置した。そして人々はすべての歴史的現象をその價値の下に一つの事物關聯として纏めることによつて、歴史の能事畢れりとなした。然るに二十世紀は歴史をその歴史性――歴史を動かす力、諸契機――において重んずるも

のである。「歴史において作用する意志力が事物必然的に發展する諸關係よりもより强いものとして考へられるなら、その時においてのみ、歴史は歴史として考へられる。歴史は發展するのではない、歴史は行はれるのだ。歴史は一つの形式が他の形式を有機的に生み出し、一つの事態が論理的に他の事態から生ずる、といふ點においてゞはなく、しかし諸々の狀勢から諸々の決定が浮かび出る、そしてこれらの決定を呼び起すところの意志が存在し、或ひは覺醒して居り、或ひは覺醒せしめられる、といふ點に存するのである。これらの意志力はそれらが出てくるところの諸々の狀態からも、それらが生長するところの諸々の關係からも導き出されうるものではない、意志力はみづから蹶起するのみである。蹶起及び決定の諸範疇がなければ歴史は歴史ではない。」彼はさらに次のやうに論じつゞける、「現在、決定、實存、責任、遭遇、現實の如き諸概念が戰場を支配し始めた。それらの概念は突如として新たに現はれ、一つの新しい意義と一つの新しい光彩とを贏ちえた——然るにディルタイの精神科學的思惟が、なほ歴史的世界を敍述したところの諸概念は一夜にして古い世代となつてしまつた。これらの新しい概念において、進步、發展、辨證法の如き思惟形式からの解放が行はれた。それらの概念において、歴史は行爲の世界である、といふ思想が再生したのである。」

現在、決意、行爲と歷史とを結びつけるフライヤーの考へは、現在の生に奉仕するものとしての歷史を高調するニーチェの歷史觀の發展であることはいふまでもないが、それは一方、現代ドイツを支配する世界觀や情勢からも說明されうるものと思ふ。それは歷史に對する見方としてはニーチェのそれと等しく、少くともオルソドックスに屬するものではないが、吾々はしかしそこに歷史に對する現代の根本感情の鋭い尖鋒を認めることができるのである。

九

以上の概說によつて略々明かにされたであらう如く、ビーダーマイヤー以來の歷史的精神の推移は次のやうな段階を以て行はれた、といへるであらう。すなはちビーダーマイヤーにおいては事實を知る、歷史的事實を蒐集し、それをそのまゝに認識することが主眼であつたが、ディルタイになると、歷史を理解する、史的現象――それは主として精神史的なものに限られてゐるが――の眞相を感情移入的に捕捉することが問題となり、それがニーチェ、フライヤーになると歷史を行ふ、歷史を生きるともいふべき段階に到達したのである。そしてかくの如き歷史的精神の推移は時代思潮の發展からも說明されるが、それと共に、部分的より全體的に、知識的・直觀的よ

り全人的・行爲的に、といふ論理的必然性からも導き出されることができるであらう。

終りに、前述の第三の段階に立つて歴史が書かれるとき、それは果していかなる形を取るか、といふに、さういふ場合には人々は必然的に、現在の價値的立場から過去の史的事實に對して輕重を附し、謂はゆる價値顚換、歴史の書き換へを行ふことになるであらう。文學史家ヴルター・リンデンは「民族主義的文藝學」においてこの主旨を強調し、さらにそれに從つて「ドイツ文學史」(一九三七年)を書いてゐるが、ローゼンベルクの「二十世紀の神話」も、それを歴史としてみるならば、やはり同樣の範疇に屬するのである。吾々は今玆にさういふ特殊な現象を批判しようとは思はないが、一般的にいふならば、かの段階における歴史記述は、その際取られる立脚地、世界觀が人々を納得せしめる力――この際吾々は謂はゆる客觀性、普遍妥當性といふ概念を持ち出さうとは思はない――を持つてゐるか、何うかによつて、いろ〳〵に價値づけられねばならないであらう。

これを要するに、歴史的考察方法のかの三段階はそれぞれ一長一短あり、それら三者の綜合こそ理想的なものであるかも知れないが、しかし確固たる原理の上に立脚せざる機械的な綜合が意義なきものであることは、いふまでもない。吾々は前に、こゝで論じられた問題を嚴密に歴史哲

學的な立場から取扱はないことを斷つたが、筆を措くに當つてやはりその必要が痛感されるに至つた。例へば歴史的認識におけるディルタイとリッケルトとの對立、さらに同じく價値措定の立場に立ちながら、一は文化價値を、他は政治的、現在的價値を高調するリッケルトとフライヤーとの對立は、果していかなる標準から評價さるべきか等の問題である。文化の政治性といふ現代的もしくはナチス的立場に立つとき、吾々はむろんフライヤーに左袒しなければならないが、とにかくそこに一つの世界觀的立場が要求されるわけである。しかし今は、それは今後において吾々に殘された問題であることを示唆するだけに留めて置かう。

三、ドイツ的形式に就いて

一

ドイツ文學とはいかなるものか、ドイツ文學の決定的なる主要特徴、その樣式上の特色はいかなるものか——かういふ問に對して、吾人は多少でもドイツ文學に親みを持つてゐる人々から、二樣の解答の與へられる事を豫想することができる。すなはち一方の人々はドイツ文學の特色はその著しく哲學的な、思想的な點にあると、答へるであらう。も一つの答へは、內面性もしくはドイツ的ゲミュート、ドイツ語以外の語には容易に飜し得ないゲミュートの表現を以て、ドイツ文學の顯著なる特徴とするものである。この二樣の解答とも可なり漠然とはしてゐるが、決して不正確なる感覺を裏切るものとはいへない。然し兩者とも物の半面をのみ見てゐる見解であり、かつ何れも言はゞ學的基礎を缺ける概括的な感想に過ぎないことはいふまでもない。

吾々の次の考察は、ドイツ文學の主要形式を文學史的にかつ文藝學的に詮索し、上の二樣の解

答に對しても、或る學的基礎を附與したいといふ考へから、企てられたものである。元より或る國の文學の主要特徴もしくは様式傾向を論斷することは、當該國の學者の業としても爾く容易な問題ではない。この研究題目が他邦人の考察に對して、幾多の難關を呈することは、言ふまでもない話である。たゞ吾々はドイツにおけるこの問題に關する討究の跡を辿り、それを納得のゆくやうに吾々の考へに調節せしめ、かつ出來るならば、それらの學說を批評的に見て行きたいと欲するに過ぎないのである。

或る主導概念もしくは二つの對立概念を以て、文學美術の特質を捕捉せんとする計畫は、ドイツの文學史上において、かつ美術史上の討究において一度ならず企てられた。さしあたり吾々の記憶に浮かび來るものは、シルレルの素朴の文學と感念的の文學、ゲーテや浪曼家の間において問題となつた「古典的」と「浪曼的」、ニーチェやリカルダ・フーフの謂はゆる「ディオニゾース的」と「アポロー的」との對立、ヴォルリンガーに依つて力說されたる「ゴーチック」の本質、ヴェルフリーンの「根本概念」において論究されたる古典的藝術とバロック藝術との對比等である。而してこの問題に關して特に吾々の關心を惹きつけるものは、ヴォルリンガーとヴェルフリーンとの提唱である。この兩教授の美術史上の學說は、現代における文學の研究にとつて、極めて多

産的な力を有してゐることは、顯著なる事實であり、ヴルツェル、チーザルツ、グンドルフ、シュトリッヒ等の諸々の勞作において、吾々はかの兩教授の影響を、可なり多くの個所において確認せずにはゐられないのである。

二

本論に立ち入る前に、吾々はドイツ文學史上の二つの問題もしくは現象を注視することに依つて、論緒をひらいて行きたいと思ふ。その一つとは、すなはちゲーテとクロップシュトックとの詩風の比較である。も一つの問題とは、ドイツ古典主義とフランス古典主義とが、本源の古代藝術に對していかなる位置を有するかといふ事である。ゲーテの詩はいふまでもなくドイツ文學の粹であり、その以後のドイツ敍情詩の源泉をなすものであるが、それとクロップシュトックの詩とは或る點において顯著なる對照をなすが故に、兩者の比較に依つて、ドイツ文學の樣式問題に對して何等かの光が與へられないかといふ豫感は、自然的に起つて來る譯である。次の問題は次の如き着眼から提出されたものである――すなはち、ドイツ古典主義はギリシヤ藝術の唯一の正統の如く(少くとも)考へられてゐたが、それは果して然るか、或ひはそこに何らかのドイツ的

要素が多分に加へられてはゐないか、といふ着眼からである。

ゲーテの詩風はその青年期と壯年期と晩年とを通じて、幾多の變化を閲してゐるものゝ、シュトラースブルク時代の叙情詩はこの詩人の詩作における明瞭な、決定的な、彼の一生を通じての永續的な特色を發揮したものであるといふことができよう。卽ち、ゼーゼンハイムの牧歌的生活――一七七一年におけるフリーデリケ・ブリオンに對する若き詩人の戀は、ゲーテの叙情詩に對して、切斷的な意味を持つてゐるのである。吾々はそれに、從來のいかなる文學も恐らく示し得なかつたやうな、美と純粹性と切實性とを持つたところの、戀愛叙情詩の出生を歸することができる。グンドルフはこの時代のゲーテの詩について、次のやうな考察を施してゐる、「あらゆる以前の叙情詩は(ゲーテ自身のライプチッヒ時代の叙情詩もそれに包含されてゐるのであるが)、與へられたる或ひは創造されたる言語上の技巧手段、詩句學上・韻律學上の手段を以て、詩人の昂揚されたる狀態を(それが感情から、或ひは情熱から、道德上の衝動或ひは目的から發生したにせよ)、出來るだけ、ある究極的な、窮結的な、概念的にも捕捉し得べき形像として、(旋律として或ひは畫像として、理說として或ひは圖星(ポアント)としてゞあれ、)表現する事を努めてゐたのに、今後のゲーテの詩は始めて狀態の「浮漂的」、「動搖的」、「大氣的」、「波動的」――これを要するに狀態

の全體、無限を、言語的にかつ韻律的に再現する。詩人は今や、彼の裡にあつて詩作しかつ震動するところのものと同一である。この、彼の裡にあつて詩作しかつ震動するもの——この昂揚されたる狀態は、もはや彼の叙情詩の緣因或ひは對象ではなくして、然しゲーテにとつては、內容であると同時に形式である。彼はもはやシルレルの意味するやうな感念的詩人のごとく、彼の狀態に就いて物語るのではない。彼はまたもはや、素朴的詩人の如く彼の狀態を表白するのでもない。然し狀態そのものが表白され、言語となり、韻律と色彩とになる、そしてあらゆる象徵、戀人、風景、神をば、それらのものがたゞ言語的潮流の波となり、たゞ或る閃光の火花となり、たゞ或る大氣の色點となるやうに、わがものとするのである。云々。」

なほ、グンドルフはいふ、「かの以前の詩人達は、彼等の限りなき感激を、限られたる形姿に制縛せんと欲し、非合理的なる生活力をすら、感覺或は理性に依つて捕捉され得るものに結束せねばならなかつたのに、ゲーテには、かの非合理的なる體驗、顫動及び灼熱そのものに對して、或る非合理的なる言語的表現を見出し、或る狀態の或る對象への轉移を避け、そして心的活動を直ぐに、對象とは獨立に、言語において捕捉することが成功した。云々。」

ゲーテの詩風の特色は、前述の如く、シュトラースブルクにおいて確立された譯であるが、ラ

イプチッヒの學生時代（一七六五—六八）の叙情詩的收穫なる「ライプチッヒ小曲集」のあるものにおいて、かの特色の萠芽が見出されるのである。元よりライプチッヒ時代の詩は、謂はゆるアナークレオン派の影響を多分に持つて居り、ヴィーラント風の快樂主義とロココ趣味とから未だ脫却しないものであり、情熱そのものゝ流露よりは寧ろ「世間の思はく」もしくは Galanterie の要素をより多く持つてゐるものであるが、そのうちの六篇、即ち、„die Nacht," „der Schmetterling," „Hochzeitslied," „Unbeständigkeit," „das Glück der Liebe," „An den Mond"（かの人口に膾炙せる „An den Mond" とは別のもの）においては、ゲーテの叙情詩のみならず、ドイツの叙情詩にとつて全く新たなるものが示現されてゐるのである。即ち、從來の叙情詩には情熱なり感情なりが存在してゐないとは言はれぬが、然しそれらのものにおいては、例へば戀の思ひそのものが一つの言葉となり、響きとなり、韻律となつて現はれてゐるのではなく、たゞ戀に就いて歌はれてゐるのである。自然感情は、それらの詩において豫想されねばならないが、要するにそれは自然の表象であり、自然に就いての體驗の概念的傳達に過ぎない。然るにゲーテのかの六篇の詩においては、自我がその興奮を表象するのではなく、然し自我そのものゝ興奮が、言語において詩學的・韻律的言語形像として表現されるのである。それらの詩は戀愛或ひ

は自然に就いての概念的記述ではなく、戀愛感情或ひは自然情調そのものが、詩のうちに直接に波動し、顫動してゐるのである。

かくの如くオーピッツ以來の獨逸の詩は、思惟過程より以外の何ものでもなく、各々の體驗に就いての概念的表象を與へるに過ぎないのであるが、しかしその間にあつて吾人は、一つの特色ある形姿を認めることができるのである。卽ちクロップシュトックにおいては、體驗が始めて、單なる思惟の障壁を打破し、そしてドイツ語において、その直接的なる表現を見出すのである。彼において始めて、彼の魂そのものゝ波動が言語的表現を見出すのである。たゞクロップシュトックを通して直接的な言語表象を見出した體驗の範圍は、限られたるものであつて、道德的・宗敎的思念に限られてゐた。彼の思想の對象は、無限、神の遍滿、創造、救濟、淨化、祖國、死、永生の如き、宗敎的・道德的のものであつた。彼は素より、合理主義的の詩人の場合における が如く、單なる省察を歌つたのではなく、然し實際の感情を歌つたのである。グンドルフの言葉を藉りて言へば、彼は彼の激動に就いての思想を歌つたのではなく、然し殆どたゞ思想を通しての震蕩のみを歌つたのである。そして官能的體驗はクロップシュトックにおいては、なほ合理主義的制縛から解放せられず、依然として反省的文學の範圍に止つてゐた。然るに「ライプチッヒ

小曲集」中のかの六篇の詩は始めて、官能的體驗、肉體的顫動に直接的な表現を與へたのである。

ゲーテとクロップシュトックとの詩風の比較は、以上の略説に止めて置くとして、ゲーテのライプチッヒにおいてその萠芽を示し、シュトラースブルクにおいて確立せられたる詩風に對して、以前のアナークレオン派の詩風は、いふまでもなく未發達の狀態といへるが、クロップシュトックの精神的體驗、思想的動亂の表現はそれに對して未發達の段階ではなくして、むしろ別種の範疇を形成するものと、言へるだらう。こゝに吾々はドイツ的形式の二つの顯著な可能性を求めえないであらうか。

三

吾々は玆で次の問題、卽ちドイツ古典主義の問題に對して、二三の考察を施して見たい。玆にドイツ古典主義と言はれるのは、主として藝術上の復古主義としての古典主義を指すのである。ドイツ古典主義はヴィンデルバントの謂はゆる美的・哲學的體系であつて、藝術的・美的の復古主義であると共に、當時の哲學思潮と深い冥契を保ち、事物の本質を捕捉する力としての直觀と、Das Gottall もしくは Der Allgott を立する汎神論と、絕對の自由と同時に神の理念への絕對

的歸依を主張する人格主義とをその主要なる契機とする、コルフの謂はゆる非合理的觀念論においてその思想的根柢を有するものである。しかし吾々は茲では主として前の要素、すなはち、藝術上の意味におけるドイツ古典主義に目標を置くことにするが、さてそのドイツ古典主義は、從來一つの定説となつてゐたやうに、單に外部的にギリシヤ主義を遵奉したと言はれるフランス古典主義に對して、ギリシヤ思潮、ギリシヤ藝術の眞精神を傳へたものであらうか、古代藝術の正系といへるであらうか、或ひはむしろ前述のゲーテ的なるもの若しくはクロップシュトック的なるものの混在を、それ自身の裡に持つてゐないだらうか。尤もこの問題の解決は、ドイツ及びフランスの古典主義の研究の外に、古代藝術そのものに對する深い考察を前提とすべきものであつて、吾々にとつては、單に模索的の考察以上のものとはなり得ない事を憾みとする。しかし吾々は、ヴィンケルマン及びレッシングのドイツ古典主義論に對する、近代の有力なる反對論に、大體において贊意を表しても間違ひはないやうに思ふ。

ブランデスは、「移民文學」における「古代藝術に對する新考察」において、スクール夫人の「ドイツ論」に關聯して、古代藝術に對するフランス古典主義とドイツ古典主義との關係を論じ、フランス人とギリシヤ人との國民性の相似を撿覈し、終りにフランスの古典主義も、本來のギリ

シヤ主義とは大分かけ離れたものであるが、兩者の何れが本源により近いかと言へば、無論それはフランス古典主義であることを結論してゐる。

ブランテスはいふ、「ドイツ人は總ての實際的事物においては、尺度と限界とを愛する。これに反して彼等は、思想や空想やをば限定することを甚しく嫌惡する。それ故に彼等は、彫刻的形式が消滅する處において、卽ち形而上學、敍情詩及び音樂において、凱歌を奏するのである。その代りに彼等の科學は假定を有し、彼等の藝術は沒形式である。繪畫においては色彩の配合が、文學においては戲曲が、彼等の弱點である。換言すれば、彼等には、ギリシヤ人が最高の度において持つてゐたところの、造形的・彫塑的才能が缺如してゐる。それ故に、フランスが藝術において、ギリシヤ的であることから遠いならば、ドイツは倘はるかにそれから遠ざかつてゐるのである。云々。」

更にニーチェは、元來ドイツ藝術の攻擊者であり、羅甸系藝術の讃美者であるが、その態度の當否は暫く別問題として、彼が「人間的な、餘りに人間的な」の第四篇、「藝術家及び文學者の心靈から」の第二二一章、「文學における革命」において說いてゐる事は、この際吾々に對して少からぬ示唆を與へるものである。彼は先づ古代藝術において確證せられ、フランスの古典主義者から遵奉されたる嚴格なる制縛、形式の必要なることを論じ、レッシングのフランス古典主義に對

する攻撃と沙翁劇への指唆とに依つて、近代における唯一の藝術形式は破壞せられ、藝術は全く無拘束な放縱な野蠻的なものとなり、自然主義への飛躍をなし、「藝術の原始狀態」へ逆戻りした事を說いてゐる。ゲーテはこの事を自覺して、種々の方法に依つて自己を拘束する事を努めたが、この稀代の才能者も、一旦發展の絲が斷ち切られた以上、實驗以上の何ものをも提供し得なかつた。シルレルがその戲曲の形式を十分ではないが救ひ得たのは、彼がレッシングの戲曲上の試圖を排拒して、彼の否定せる、而も衷心密かに讃美せずにはゐられなかつたところのフランス悲劇を摸型とした事に因るのである。ヴォルテールに從へば、フランス自身も後にはドイツの摸型に習つて、藝術のルッソー的自然狀態に轉向して了つたのである。

かくしてニーチェはいふ、「傳習のかの斷絕に依つて歐洲の文化にとつて、何が永久に失はれて了つたかを明かに思ひ浮かべんがためには、讀者は折々ヴォルテールの「マホメット」を讀むが宜い。ヴォルテールは彼の多樣なる、最も大いなる悲劇的なる暴風來にも匹敵し得る心靈を、ギリシャ的節度に依つて制縛したる、偉大なる戲曲家の最後の人であつた――彼はいかなるドイツ人もなし得なかつた事をなし得た。フランス人の性情はドイツ人のそれよりは、ギリシャ人の性情により多く類似してゐるからだ。」

更にニーチェは、ゲーテの後半生における藝術的洞見は、上に述べたやうな、內面的に誤まれ

る革命を超克せんとする努力に外ならぬものであるとなし、しかしゲーテは藝術においては單に眞の藝術に對する追憶において生きたゞけであり、「彼の詩作は追憶と、遠い過去の藝術時代の理解との補助手段であつた」と、結論してゐるのである。

このニーチェのゲーテ論は、ゲーテの藝術上の功績をその十分なる意味において認めてゐないかも知れない。彼は、トラウマンも言つてゐるやうに、復古的革新(Restauration)としてのゲーテの業績に眼をそむけてゐるかも知れない。さらにニーチェやブランデスやのドイツ古典主義論は、嚴格なる形式の破壞といふ、その消極的方面のみを力說してゐる憾みがある。しかしその議は大體において、正鵠を失してゐるとはいへないだらう。ところで吾々は、嚴格なる形式の破壞論といふ點において、吾人は却つてドイツ古典主義の特質――ギリシヤ藝術に對するドイツ的把握を見出しうるのである。その特質は積極的にいへば、前述のゲーテの詩風の特徵であり、かつそれがドイツ古典主義の基調をなしてゐるのである。そしてそれと對立して、クロップシュトックの詩風に特質的なるものも、ドイツ古典主義の一要素をなしてゐると言つて宜しいと思ふ。

四

ヴィンケルマンは、オーピッツ、ゴットシェット一派のフランス崇拜、もしくはフランス人を通じての古典藝術の習得にあきたらずして、直截にギリシヤ藝術の本然の姿を究めんと企て、その本質を謂はゆる „Edle Einfalt und stille Grösse“（典雅沈靜）において捕捉し得たと考へた。こゝにドイツ古典主義の基本は定められ、さらにレッシング、ヘルデル（この場合吾々は彼の卓拔なる議論、„Deutsche Art und Kunst“ を主として考へる）に依つてその上部工事は行はれ、ゲーテ（伊太利旅行より歸つてから間もなく、彼の innere Form を力説する美學はヘルデルとの協力に依つて形成された）及びシルレルによつて、それは完成された譯である。

ドイツ古典主義の基本を定めたといつても宜い、ヴィンケルマンのいはゆる „Edle Einfalt und stille Grösse“ は、ギリシヤ藝術の本質を捕へ得たかといふに、それは確かにその可なり重要なる一方面を道破してゐるとは言へるだらうが、未だその全風貌を躍如たらしめてゐるとはいへない。といふのは、ギリシヤ藝術には、情熱的・激情的の要素が深く内在してゐるやうに思はれるからである。かつヴィンケルマンは、この解釋を徹底せしめんとして、ギリシヤ藝術の討究に際して、可なりの強制を行つてゐるやうな傾きもある。つまり一方からいふと、彼の古代藝術觀には、一つのドイツ的解釋——ドイツ形式意志が主要契機として働いてゐるのである。ヴィン

ゲルマンの形式意志のうちには、彼の時代の優勢なる藝術、謂はゆる「バロック」の强度なる重壓性、「ロココ」の優雅な、然し粉飾的な性質――レッシングもゲーテも彼等の本來の任務を意識するまでは、やはりこの路を進んだのであるが――に對する明かな反感が支配して居り、それらのものは、ドイツの形式感情により親しいドイツ古典主義が生起し得るためには、先づ克服せられねばならないと、彼には考へられたのである。

このドイツ古典主義の基調となつてゐるドイツ形式感情は、ヴルツェルに從へば、純ドイツ的なものであり(ヴルツェル著、ゲーテの死後のドイツ文學」序論、「ドイツ的形式」參照)、すでに中古文學においてハルトマン・フォン・アウエ――ヴォルフラーム・フォン・エッシェンバッハが彼とは別種な、後に說く所の傾向を持つてるに對して――においてその言はゞ無意識的な現はれを持ち、古典時代においてはレッシングにおいて、特に若きゲーテにおいて、「シュツルム・ウント・ドラング」の文學者のうちでは、例へばレンツにおいて、ドイツ浪曼派の詩人――例へばティーク、ノヴーリス等においてその明確な顯現を見出し、更に十九世紀におけるゲーテの流れを汲むところの幾多の詩人において現はれてゐるものである。それは、後に說かるべき「ゴーチック的」、「バロック的」もしくはクロップシュトック的なるものと相並んで、ドイツ的形式の二つ

ク的」「バロック的」もしくはクロップシュトック的なるものと相並んで、ドイツ的形式の二つの表現方法をなすものでもある。

（前述の「序論」、同じくヴルッツェル著「舊時代及び新時代の精神生活」中の「ドイツ的形式の二つの可能性」及び「若きゲーテ及びドイツ浪曼派の藝術的形式」參照。）

五

吾々は次にかのドイツ的形式感情の淵源或は由來を尋究することによつて、その本質をなほ明かに捕へたいと思ふ。

ヴルツェルは新プラトン派、特にプローティンの美論において、ドイツ的形式感情の最初の閃光を認めてゐる（「プローティンの美的形式の概念」參照）。すなはちプローティンの謂はゆる„endon eidos“は、或る内面的なるものであり、あらゆる藝術的形成可能を高く立ち超えてゐる、決して完全なる、害はれざる表現にもち來たしえざるある藝術的幻想であるが、この點にすでにドイツ的形式感情の根柢となるべき契機が存してゐるのである。かくの如き新プラトン派の人生觀・藝術觀は、ドイツの深秘主義を通して、ドイツの精神生活の要素となつたのである。吾々は今その間の消息に就いて委しく論ずるだけの準備を持つてゐないが、かくの如く深秘主義に依つ

て涵養されたる內面的・深秘的傾向と自然感情の深化とは、更に三十年戰爭に依つてのドイツの外部的疲弊――それは人々の眼を外部から內面の方へ轉向せしめた――と虔信主義とに依つて、一層强められ、深められたといふことができる。虔信主義とは先づ第一に、神の概念の理知的把捉から離れ、神への路を反對の手段、卽ちもつと直接的な體驗或ひは直觀を以て見出さんと努めるところのドイツ的樣式であり、宗敎の範圍においては、「內面化」の傾向であると共に、自然の裡に不可說なる神的創造者の力强き表現を豫感する立場である。自然においても、「人間的」においても、言葉を以て表現すべからざるものが存在し、それは單に指唆し得られるだけであり、體驗されるだけであるといふ確信――この最古のゲルマン的宗敎感情にも相應してゐる確信――は、ゲーテの自然觀に決定的の轉回を與へたものである。

吾々はドイツ的形式感情を涵養せる契機の一つとして虔信主義を擧げたが、その次には、英國のスチュアルト家沒落以後に起れる、宮廷樣式に對する反抗、文學における市民化の傾向――その傾向はより若きフランス古典主義者に依つて、例へばボアロー（Boileau）に依つての文學的「バロック」に對する反抗に依つても一層助成されたのである――と、第三には、ルッソーの意味における自然的なるもの、根源的なるもの、野生的なるもの、單純なるものへの轉向とを擧げ

味における自然的なるもの、根源的なるもの、野生的なるもの、單純なるものへの轉向とを擧げることができる。

市民化の傾向は、レッシング、ゲーテの詩作の多くの部分において認められる傾向であるが、それはゲーテの反對者から、特に形而上學的傾向を持つた浪曼派から折々ゲーテに對して與へられるところの非難の一つである。（フラスカムプ著「ドイツの浪曼派」參照。」

かくして形成されたるドイツ的形式感情は、いかなるものかと言へば、フランス古典主義の嚴格なる形式や「バロック」の强烈な重壓的な形式に對して、言はゞいぶしのかゝつた、抑制されたる形式、謂はゆる gedämpfte Form を重んじ、自然及び人生への接近を目指し、悲劇的偉大、激烈なる情念(沙翁劇において現はれてゐるやうな)よりは、むしろ簡素な自然的な心持や、泌々とした體驗や、内面的自由やを重んじ、多くの場合において「築造的」よりは「繪畫的」に傾けるものであり、「普遍的」よりは「個性的」「永久的」よりは「一回的」を表現せんとするものであり、昂揚されたる莊重な表現よりはむしろ、狀態そのものゝ端的な直接的な發露、グンドルフの謂はゆる Klangwerdung der Empfindung に重點を置けるものである。

ジムメルはそのレムプラント論において、他人に對して自己を表現せんと欲するものは、自己をばある理念として、或る何等かの方法において普遍的なるものとして表示せんとするが、レム

ブラントの形式はかくの如く普遍的・理念的關係から少しも規定されず、內部から發動する生命がその表面において浮かび出でんとする瞬間において聽取されるのであつて、つまり彼の形式は生命の毎度の瞬間であり、閃光であると論じてゐる。すなはち、個性と生命とがレムブラントの藝術を古典派から截別する所以であるが、ジムメルはかくの如く、レムブラントとゲルマン的・ドイツ的形式感情との間に、密接なる關係を認めてゐるのである。しかしレムブラントの形式はヴォルリンガーの謂はゆるゲルマン的形式、卽ち「ゴーチック」――それは彼からまた「バロック」とも結びつけられてゐるが――と全く一致するものではなく、寧ろ若きゲーテ及びドイツ浪曼派のそれと深切なる脈絡を保つてゐるのである。

なほこゝで斷つて置きたいのは、ゲーテの文學は單純に前述のドイツ的形式感情に依つてのみ說明しつくされない、といふ事である。彼の古典主義的文學は古典的節度感情――それは一方では gedämpfte Form を形成せしめる契機ともなつてるが――を持つてゐるものであり、フリッツ・シュトリッヒも言つてゐるやうに、瞬間に永續性を附與せんとする (dem Augenblick Dauer verleihen) 努力を持ち、「個人的」と「普遍的」とを結合せしめんとする「浪曼的」とは反對の傾斜を持つてゐることは疑ふべくもない。イタリー旅行以後のゲーテは、自己をドイツ的に表示せんとして、而も往々それをギリシヤ的

に表示した（ヴルツェル）。しかしそれにしても、彼の詩作の全體を通じて、その基調をなせる者は、かのドイツ的形式であつた、といふ説は不當ではない。

六

ヴォルリンガーは、彼の「ゴーチックの形式問題」において、ゲルマン民族の本質を「ゴーチック」の彼の解釋に依つて把捉せんと努めてゐる。彼は「ゴーチック」を以て一般北歐民族の本來の精神と見てゐるが、特にゲルマン民族を以てゴーチック的藝術の不可缺條件（Conditio sine qua non）としてゐる。彼は史家ラムプレヒト及び文學史家W・シェーレルがゲルマン民族の決定的特徴となせるところのもの、即ち、充實せる憧憬を以て無限に向つて努力する激烈なる衝動、あらゆる均衡への反抗を「ゴーチック」の精神に依つて説明するのである。

ヴォルリンガーはいふ、「ゲルマン民族においては、非官能的な、精神的な、不自然にも高められたる活動性のうちに沒入し、そしてその精神の昂奮において現實的束縛の直接な感情から脫却せんとする欲求が支配してゐる。そしてこの欲求こそは、かの痙攣的・熱病的な裝飾術を發生せしめたものであり、かつ後代においてゴーチック的大伽藍の熱愛的な超越性、化石されたる超驗主義を生起せしめたもので

なければならない。」

ヴルツェルはこれらの「ゴーチック」の諸特徴をば、ヴェルフリーンの謂はゆる、古典藝術に對する「バロック」の諸特徴においてより精確に見出し得ると言つてるが(「ドイツ的形式の二つの可能性」)、吾々はその説を不當とは考へないまでも、その説はより委しい解明を要するであらう。何となれば、「バロック」は、「ゴーチック」の流れに屬する形式傾向であるにしても、そこには種々の分化過程もあり、本來の「ゴーチック」の諸特徴とは可なり異なれる要素を持つてゐるからである。尤も謂はゆる古典的に對立せしめると、二つのものは互ひに接近して來るともいへる。

ヴルツェルはクロップシュトックの「メッシアス」及び頌歌に現はれてゐるやうな、莊重な、昂揚的な表現、精神的・非官能的傾向、內部的緊張及び渾沌的瞑想において、ゴーチック的なるものもしくはバロック的なるものを認め、それをかのゲーテ的なるものと相對立せしめてゐる。クロップシュトックにおいては Einfalt よりは edle の方が、stille よりは Grösse の方が、過量的に支配してゐるのである。沙翁もこの「バロック」の系列に配せられ、シルレルも內部的緊張を持つた點において、この系統に屬してゐる譯である。彼の青年期の悲劇、特に「群盜」において藝術的表現を求めてゐるものは、激情的な精神的動亂に外ならぬ。シルレルはその發展過程

において、ゲーテの指唆に依つてギリシヤ文學の模型に導き入れられたもの丶、全體の傾向はむしろゴーチック的・バロック的である。彼が Gedankenlyrik において――ゲーテが Gefühlslyrik において第一位を占めてゐるのに對して――一頭地を拔いてゐる點も、ゲーテの詩においては自然への接近 (Naturnähe) が支配してゐるのに對して、シルレルの個人的素質においては自然の指導に絶對的に歸依し得ざる點が存してゐる事も、シルレルがカントと共に自然の國と精神の國との間に峻烈なる一線を劃せずにはゐられなかつた點も、彼が正にゴーチック的なることを證示してゐる。クライストは純ドイツ的形式感情を目標としてゐたのであるが、爾く呼ばるべく餘りに昂揚的なものを持ち、更にツアハーリアス・ヴェルネルやグラッベやビュッヒネルや、近代においてはカール・ハウプトマンやヴェーデキントにおいて、表現主義の戯曲家において、クロップシュトック的・シルレル的なるものが、その現はれを見出してゐるのである。それに對してヴルツェルは、印象主義を以てゲーテ的なるもの丶徹底となし、現代の表現主義的傾向を以て、ゲーテよりの背離を豫感してゐるが（この點においてヴルツェルは、「表現主義論」の著者ヘルマン・バールと見解を異にしてゐる）、この點については今は立ち入らない事とする。

今までの議論において、ゲーテ的なるものはゴーチック的と對立せしめられてゐるが、ゲーテにおいて

ゴーチック的が少しもなかつたかといふに、決してさうは言へない。彼はゴーチック的なる方面をも多分に持つてゐた。眞に彼の名は Proteus である。彼の可なり多くの形姿――プロメートイスにせよ、ファウストにせよ――における Titanentum (巨人主義) は、彼がゴーチック的生活感情から貫徹せしめられてゐることを十分に證據だてゝゐる。しかしゲーテはその感情の典型的な支持者ではなく、寧ろ克服者であり、ゴーチック的生活内容を彼の形式意志に服從せしめる點において、彼の藝術的行爲の中心意義が存してゐる。ドイツ文學史上における唯一無二の形姿にして、浪曼家であるか、古典主義者であるかに就いて屢々論議されるヘルデルリーンは、ゴーチック的な内部生命を古代的形式において表現せる人とでもいふべきであらうか。尤もヘルデルリーンの場合においては、彼の謂はゆる「ギリシャ的」と「ドイツ的」との問題を考へに入れて來なければならないから、こゝでは斷定を避けることゝする。

さてヴルツェルは、前述の如くゲーテ的なるものを以て純ドイツ的であるとなし、クロップシュトック的なるもの、もしくはシルレル的なるものを以て、純ドイツ的ではないが、やはりドイツ的であるといつてゐるが、この點は多少不明瞭であり、もしくは説明が不十分である。「純」を附する規準は、何處に存してゐるのであらうか。「ゴーチック的」、「バロック的」はゲルマン民族一般の精神であり、ゲーテ的なるものは、ドイツ國民の特殊の心的傾向に根ざしてゐるといふ

族一般の精神であり、ゲーテ的なるものは、ドイツ國民の特殊の心的傾向に根ざしてゐるといふ點に、その標準が存するのか。或ひは「ゴーチック的」、「バロック的」はドイツ國民にとつては一種の歴史的傳習的の表現形式であり、ゲーテ的なるものは、そのうちにある創造的契機を持つてゐるがために、前述の如き截別が出來たのであらうか。吾々をして解釋せしめるならば、そんな風にでも説明するより外はないが、ヴルツェルはその點には餘り觸れてゐないのである。

七

ヴェルフリーンは古典的藝術と「バロック」との對照を、彼の五つの對立概念、即ち「線狀的」と「繪畫的」、「平面的」と「奥行的」、完結的形式と開放的形式、多元性と統一性、明晰と不明晰に依つて闡明してゐるが、フリッツ・シュトリッヒはその説に依據して、完全性と無限性との對立的根本概念を以て、ドイツ古典派と浪曼派との諸々の差異を論究してゐる。即ち、シュトリッヒに從へば、古典派は古典的藝術に、浪曼派は「バロック」に對應してゐるのである。

ヴルツェルの謂はゆる純ドイツ的形式感情は、古典派にも浪曼派にも見出されるのであるが、それをヴェルフリーン及びシュトリッヒの説に對照せしめてみると、何うしてもその形式感情は、古典的藝術の諸性質よりはむしろ、「バロック」の諸性質を多分に持つてゐるやうに思はれる。而

もその純ドイツ的形式感情は、古典派の重要なる要素であるとすると、古典派はむしろバロック的であるといふ、妙な結論が生ずる譯である。バロック的と相反してゐる純ドイツ的形式感情がやはりバロック的であるといふ結論になるのである。クロップシュトック的なるものがバロック的であるのに、純ドイツ的なるもの、ゲーテ的なるものもバロック的であるといふ事になる。言はゞ、同じものを強ひて對立せしめてゐるやうな觀が生ずるのである。

然しそれは、純ドイツ的形式感情がバロック的であるといふ假定が、不精確であるがために生ずる結論であるかも知れない。それはバロック的なものをもつてゐるにせよ、全然バロック的ではない、外に他の要素――非バロック的なるものをも持つてゐるのである。バロック的要素に力點を置けば、かの形式感情はバロック的となり、非バロック的要素に重きを置けばそれは「バロック的」と相對するやうになるのであらう、とでも解釋すべきであらうか。

或ひは純ドイツ的なる形式感情を「バロック」のうちの或る特殊な者と一致せしめることもできる。ヴルツェルは「バロック」の集團のうちにより重々しい、より多く强調されたる「バロック」――ルーベンスはその代表者である――と、より少く重々しい、昂揚性を斥けてゐるやうな「バロック」――レムブラントはその代表者である――とが存在するが、ヴェルフリーンはその兩者

を峻烈に截別してゐないと論じてゐる。これは頗る暗示的な考へであるが、その論に從つて考へると、「バロック」のうちのルーベンス的なるものが、かのクロップシュトック的なるものに相應し、「バロック」のうちのレムブラント的なるものが、ゲーテ的なるものに類緣性をもつてゐると、解釋され得ないだらうか。

八

第四項以下はヴルツェルの前掲の諸論文及び其他の諸家の說に從つて、謂はゆるドイツ的形式の二つの可能性を論じた譯であるが、論が多岐に渡つたために、或ひは明瞭の度を缺いたかも知れない。なほヴルツェルの二三の論文が今手元にないので、彼の說を忠實に傳へてゐない箇所もあるかも知れない。一方では自分一箇の考へを加へたので、そこに或る混亂を來たしてゐるかも知れない。これ等の點は他日の訂正に讓ることゝするが、由來この種の問題は、その關係するところが廣汎であり、かつ複雜な錯綜をもつてゐるからして、それに對して決定的の斷案を下すことは頗る困難である。この小論も要するに、ドイツ的形式に對する模索の記錄に過ぎない。ヴルツェルの說は、吾々を啓發する所少くないが、自分には十分腑に落ちない箇處もあつたので、

二三の疑義を存して置いた譯である。ヴルツェルの謂はゆる „Wechselseitige Erhellung der Künste“——これは Kantstudien Nr. 15 において發表されたるヴルツェルの論文の表題である——は、現代における文學の研究にとつて、頗る有力なるかつ多産的なる方法ではあるが、美術史上の概念を以て文學の諸現象を對比的に論究することは、周到の用意と深い洞見とを伴はない限り、議論の遂行の上にいろ〳〵の强制を生ずる傾きがある。ヴルツェルの說にも、シュトリッヒの說にも、さういふ點がないとは言へないやうである。然しそれがために吾々は、これらの人々の學的寄與を決して輕視しようとするものではない。

理念と形像

一、ヘルデルリーン

一

ヘルデルリーンのドイツ文學史上における位置——所屬流派は、極めて獨異であり、爾く一義的なものとは言へない。彼はゲーテ、シルレルと時代を共にし、先輩としてのこの兩文豪に接觸したこともあり、かつその詩風は一種の古典的美を示してゐるが、然しその氣稟において、かつその詩作の全體の樣式において、古典派に所屬する者ではない。クルト・ヴェント (Kurt Wendt) は新著「ヘルデルリーンとシルレル」において、前者の詩「藝術家」と後者の「ムーゼに捧ぐる讃歌」とを、ヴェルフリーンの美術史上の根本概念——それに依つて古典的美術とバロック藝術との樣式上の差異が比較された——の立場から比較對照し、古典的藝術家としてのシルレルに對して、ヘルデルリーンの詩にバロック藝術の諸特徵を歸してゐるのである。

然らば彼は浪曼家かといふに、これもさう簡單には片付けられないのである。彼はその詩的活

動の末期において、初期浪曼家と時を同じくしてゐるのであるが、それらの文學者の何人とも何等の接觸も交渉も持つてゐない。然し古い文學史の多くが彼を浪曼派の一分枝として取扱つてゐた。彼の古代ギリシヤへの憧憬の如きは、一種の浪曼的遁避として考へられてゐた。それは「浪曼派」の著者ルードルフ・ハイム以來、言はゞ一つの定説となつてゐたのである。然るにフリードリッヒ・グンドルフの有名な論文「ヘルデルリーンのアルヒペーラグス」は、この定説に對する斷乎たる反對を表明した。彼の說くところに從へば、ヘルデルリーンのギリシヤ主義は、自己になきものを永久に過ぎ去つたところの世界に求むる浪曼的遁避ではなく、却つて美しきヘラス（古代ギリシヤ）は彼の裡に活々として生きてゐた 言はゞ一つの內面的現實だつたのである。かくしてグンドルフはヘルデルリーンを以て、その內面的充實を些の妥協もなく生き切つたところの英雄的な人間となし、彼を浪曼家とする說を斷然拒否するのである。グンドルフの所說は傾聽に價ひする幾多の點を持つてゐるが、然し彼がヘルデルリーンの本質を以て「オルフィック型」もしくは「ディオニゾース的」と斷言してゐる以上、卽ち彼が萬象に永久の生命を附與し、世界を靜止せる姿としてゞはなく、その生成の流れにおいて、運動において把握してゐると確說してゐる以上、彼を以て浪曼家でないとする說は、議論の遂行において缺けるところがあることを裏

切つてゐると言はねばならない。何となれば、「オルフィック型」もしくは「ディオニゾース的」は「浪曼的」の主要契機でなければならないからである。「ニーチェと浪曼主義」の著者K・ヨーエルは「ディオニゾース的」を以て浪曼的の本質と見做してゐる。

から考へて來ると、ヘルデルリーンのドイツ文學史上における所屬流派――いふ迄もなくある詩人がある流派に屬するといふことは、彼の本質的價値を左右する問題ではないが――は何うなるであらうか。敢てこの點に關して筆者の管見を述べしめるならば、彼は「ドイツ文學」の著者アルフレート・クラインベルクの確説したやうに、浪曼派の外側に立てる人々（ジャン・パウルとヘルデルリーン）の一人であり、而して彼の詩的本質は廣義の（といふのは、例へばドイツの初期浪曼派における「浪曼的」――ユーリウス・ペーテルゼンの謂はゆる歴史的概念としての「浪曼的」と必ずしも規を一にせざる）「浪曼的」に存すると言ふことができるであらう。

二

詩人としてのヘルデルリーンは可なり長い間、一般の無理解のもとに埋められてゐた。彼の詩人としての價値を始めて認めたのは、フランス人シャルメル・ラクール（Challemel Lacours）

である（一八六七年）。次に彼の名をドイツ文學史上において重からしめたものは、筆者の觀測にして誤まらなければ、ヴィンデルバントの論文「フリードリッヒ・ヘルデルリーンと彼の運命とに就いて」（一八七八年）とディルタイの「文學と體驗」（一九〇六年）におけるヘルデルリーン論とである。尤も前者は詩人の悲痛なる運命に卽して、論者の持論なる、現代文化における古典的要素の缺乏を論じたものであるが、後者は、論者一流の心理學的考察を以て、詩人としてのヘルデルリーンの特質を、しば〳〵ゲーテとの對照において確說したものである。殊に今まで詩人の精神錯亂期の作として不明晦澁と銘を打たれてゐた、俗に謂はゆる「夜の歌」の數篇の隱れたる價値が、ディルクイの深い洞察に依つて始めて捕捉されたのである。

然しそれでもヘルデルリーンの名は一部少數者の讃美を見出してゐたゞけで、依然として一般からは認められずにゐた。然るに大戰後になつてヘルデルリーン討究は、突如として壯んな活氣を呈し來り、彼に就いての幾多の新しい文獻が上梓されるやうになつた。それは一つには、謂はゆる「文藝學」の勃興等に伴つて、ドイツ文學史上の「金の時代」なる古典派、浪曼派――コルフの謂はゆる不合理的理想主義の時代が主要なる研究對象となつたための必然的な隨伴現象とも見られる。それは或ひはヘルデルリーンのギリシャ主義よりドイツ主義への轉向、或ひはギリシ

ヤ主義とドイツ主義との綜合――ヴィルヘルム・ミヒエルに依つて提唱されたところのヘルデルリーンの「西歐的轉向」(Die westeuropäische Wendung) がドイツ帝國崩壊後のドイツ人の懷古的・祖國的感情において活々とした反響を見出したからかも知れない。その他種々の理由が存してゐるであらうが、その主要原因は何と言つても彼の世界觀もしくは世界感情の歷然たる獨異性と、彼の叙情詩の永久に亡びざる、汲めども盡しえざる詩美に存してゐるであらう。ヘルデルリーンは或ひは永久にポピュラーな詩人とはなり得ないであらう。しかし彼の詩人としての價値は、千古の詩人ゲーテと齢を同じうするものと言つても、敢て過言ではない。

三

私はこゝでこの詩人の生活略圖を描いておきたい。

フリードリッヒ・ヘルデルリーンは一七七〇年五月二十九日、ハイルブロンに程近き、ネッカール河畔のラウッフェンで生れた。即ち彼はシュヴーベン人で、シルレルは同郷の先輩であり、ヘーゲル、シェリングも彼の同郷人であつた。彼は修道院の執事であつた父を未だ幼い時に失つたので、心優しい母の手で人となつた。彼の後年の詩に、「われ未だ少年のころ、一人の神はしば

しばわれを、人間の叫喊と笞より救ひたりき、かくてわれは心安らかに、森の千草と睦び戲れぬ。み空のそよ風もまた、われと睦び戲れぬ。」とある如く、すでに少年時代から、彼は自然への深い親愛と憧憬とを感じてゐたのである。彼はすでに十四五歲の時から詩作の傾向を示したが、母は彼を神學者たらしめんがために、ニュルティンゲンにおける羅甸語學校を經てから、デンケンドルフ及びマウルブロンにおいて神學科の豫備敎育を受けしめた後に、一七八八年の秋にテュービンゲンの學院(大學)に入學せしめた。同時に彼は學院附屬の寄宿舍に入り、そこで修道院的に嚴格な規律の下に生活したが、然しこの俊敏な青年の關心は、神學よりは寧ろギリシヤの古典や、ゲーテ、シルレルの文學、カント、フィヒテの哲學に對して燃え上がつた。彼はこの學院の學友であつたところのヘーゲル及びシェリングと深密なる友情を結び、相互に思想の研磨に努めた。當時ライン河の彼岸に勃發したところの大いなる革命運動は、等しくこれらの青年達の情熱の標的であつた。

テュービンゲン學院を出てから、彼はシルレルの推薦に依つてヴルテルスハウゼンにおけるフォン・カルプ夫人(後にヴイマルに移る)の家の家庭敎師となつたが、後幾許もなくして、卽ち一七九六年一月にマイン河畔フランクフルトにおける銀行家ゴンタルトの家の家庭敎師となつ

た。それは然し彼の生活に暗い轉回を齎すところの、宿命的事件とならねばならなかつた。といふのは、彼は彼の教へ子等の母なるズゼッテ・ゴンタルト夫人――この美しい、高雅なる婦人において、彼の憧憬の對象を見出し、深い敬愛を彼女に捧げた。彼は彼女をプラトンの「饗宴篇」中の一女性に因んで、ディオティーマと呼んだ。ディオティーマは彼の「ヒュペリーオン」や、多くの詩やにおいて永久化された。「互ひに相見つる前にはや、われらの胸の深奥は、ふかき縁に結ばれて」（「ディオティーマ」、一七九六年）とも、彼は歌つてゐる。夫人の方も彼に對して深い理解を持つた。この關係は然し家庭的紛糾を惹起せずにはゐなかつたので、彼は一七九八年九月にその家を辭し、フランクフルトを去つた。それから彼はホムブルクにおける舊友ジンクレール (Isaak v. Sinclair) の許に身を寄せたが、一八〇〇年にはニュルティンゲンの彼の家族の許に歸つた。

一八〇一年の終りには、あるドイツ商人の家の家庭教師たるべく、ボルドーの方へさすらつて行つたが、フランスにおける彼の消息は杳として知るべくもない。（たゞ Madame de S……y といふフランス婦人が一八五二年にモーリッツ・ハルトマンといふドイツの文學者に送つて來たところの、或る回想記――彼女が十四五歳の時に、巴里郊外の別莊にさすらつて來た、貧しげな風姿

をした、然し何處となく高貴な、ギリシヤ神話の深い造詣を持つてゐるらしい若いドイツ人のことを書いたもの――におけ不思議な漂泊者は確かにヘルデルリーンに違ひない。）その頃から精神病の發作が時折彼を襲つたらしい。一八〇二年にディオティーマは死んだが、その訃報は蓋し巴里において彼の手許に屆いたであらう。その年の六月に彼は瘦せ衰へた、みすぼらしい、慘めな風姿で故國へ戻つて來た。例の發作は時折彼を狂燥的にしたが、彼の精神は全くの暗黑には包まれず、却つて詩作において天才性の閃光をひらめかした。その前後において彼はジンクレールや家族やの保護の下に生きてゐたが、疾患が重くなるにつれて、一八〇六年には彼はテユービンゲンにおけるチンメルマンといふ親切な指物師の家に預けられ、そこで三十六年も、卽ち彼が死ぬまで保護された。チンメルマンの許における彼の動靜の報告としては、ヴイプリンゲルやクリスティアーン・シュヴープの手記が遺されてゐる。

四

ヘルデルリーンの思想的發展にとつての有力なる契機は、ディルタイが當時のドイツの精神生活を規定したる三つの力として揭げたる、ギリシヤ精神のルネッサンス、ドイツ國民の全心靈生

活を當時改造したる哲學的詩的運動及びフランス革命である。第二の契機に就いて少しく附加へるならば、ヘルデルリーンの哲學的世界把握を發生せしめたる地盤は、當時の思辨的觀念論の場合と共通であり、プラトン、スピノーザ、カント、フイヒテであるが、彼はこれらの先人の學說に對しても、獨自の見解を持して降らなかつたし、シェリング、ヘーゲルの世界觀に對しても、獨自性を誇り得るものを持つてゐる。テュービンゲン學院時代において三人の友人の思想は互ひに交換された譯であるが、「ヘーゲルが獨り分與者でなかつた、ヘルデルリーンが獨り受納者でなかつたといふことだけは明かである」（カッシーラー）。彼の世界觀は一言にしてこれを蔽へば、美的觀念論といふ可く、宗敎的立脚地からは神祕的汎神論と呼ばる可きものであらう。全體の思想過程においては、概念の辨證論の代りに感情の辨證論が基調をなしてゐる。

前述のヴィルヘルム・ミヒェルは、ヘルデルリーンのギリシヤ主義とドイツ主義とに對する關係に卽して、彼の思想的詩的發展を三段に分つてゐる。第一段は、彼がギリシヤ主義の立場に立つて、現代と彼の國民とを慨歎し、呪詛した時代――「ヒュペリーオン」はこの期の特徵を示した作品である――、第二段はヒュペリーオン的世界遁避と現代に對するピンダール的の詩人的歡喜との間の動搖の時代、第三段は、現世的なるもの、祖國的なるものゝ肯定、「未來」に對する强

烈なる翹望の時代である。

更に「ヘルデルリーンの叙情詩」の著者カルル・フィエトル（K. Viëtor）は、彼の詩人として の發展を五期に分つてゐる。卽ち第一期（1784—1789）は、彼が故鄕にゐた時分から、テュービンゲン學院に入學するまでの時代を含み、第二期（1789—1795）は、テュービンゲン時代よりゴンタルト家に入つたまでの時代、第三期（1796—1798）は、ディオティーマが彼の內面生活の中心をなしてゐた時代（「ヒュペリーオン」はこの時期の作品である）、第四期（1 99 -1801）は、詩人がゴンタルト家を出てからボルドーの方へ漂泊つて行つた時代（悲劇「エムペードクレス」は一七九九年に出來た）、第五期（1801—1804）は、精神病（dementia praecox cataonica —緊張性の早發性癡呆）の兆候が現はれそめ、彼は時々その發作に惱まされたが、その詩的活動は最高潮に達した時代を指すのである。更にフィエトルは一八〇六年以後を「亂心時代」として附加へてゐる。

つまりミヒェルの謂はゆる第一段は、フィエトルの謂はゆる第一期——第三期に相當し、第二段は第四期に、第三段は第五期に當る譯である。

五

「ヒュペリーオン」はその前稿として「韻律的斷片」「ヒュペリーオンの青年時代、第一部」、「ターリア斷片」、「最初のディオティーマ稿」を持つてゐる。チンケルナーゲルはその著「ヘルデルリーンのヒュペリーオンの發展史」において、これらの諸稿を通じての詩人の思想的發展を論じてゐる。

「ヒュペリーオン」は書翰體の小說で、謂はゆる私小說である。主人公は卽ち作者その人に外ならない。詩人はこの作において、彼の全き世界觀及び人生觀を書き下ろさうとした。かくてこの作は一種の哲學的のトーンを帶びてゐる。更に全文に漲る醇乎たる詩人的情熱と叙情詩を讀むやうな音樂的な行文とが、この作を異彩あるものとなしてゐる。たゞ事件の進行が遲々たるものであり、かつそれらの事件は多くは塵外の仙境において行はれてゐるので、この作は小說としては變型的なものであり、寧ろ失敗の作と言はねばならぬかも知れない。

主人公は一人の高貴なギリシヤの青年で、詩人であると同時に、國士の風格を持つてゐる。彼は一七七〇年前後のギリシヤの獨立戰爭の時代に人となつたのであるが、彼の憧憬は、寧ろ古代

ギリシヤの文化と英傑とに燃えてゐるのである。スミルナにおいて彼の師アダマスは自然と歴史との神祕を彼に教示した。その後彼はアラバンダにおいて一人の新しき友を發見する。カラウレア島を訪れたときに、彼は氣品高きギリシヤの少女ディオティーマと相識り、彼女に對して深い、純粹な、情熱的な愛を捧げる。平和な幸福な月日が、かくてこゝで過ごされる。たま〳〵アラバンダからの書翰が、トルコの暴壓的な政治に對する戰爭に參與すべく彼を促がしたので、彼は祖國的情熱に燃えつゝ、ディオティーマと感動的な別離を告げる。しかし、彼はやがて彼の望みを囑してゐたギリシヤ人が、案外にも卑劣にして賴みにならないことを發見する。チェスマの戰において負傷したので、彼はカラウレアに歸つて、ディオティーマと結婚せんとしたが、一つの書翰はディオティーマの死の報道をもたらした。ヒュペリーオンは、絕望的な氣持になり、ドイツやイタリーの方へ漂泊つて行つたが、終ひに彼は自然の懷に抱かれて魂の平和を見出すべく、故國へ向つて歸らうとするのである。

自然の讚美、萬有との融合、最高原理としての「美」の强調、「美」の宗敎——これらの思想が、隨處に光彩ある表現を見出してゐる。

悲劇「エンペードクレス」は未完成の作であるが、讚歌的戲曲とも言ふ可きものである。この

作は動作においては極めて貧しく、極めて非戯曲的な戯曲である。しかしそこに漲つてゐる沈痛なる内面性と詩的であるよりは、寧ろ音樂的である詩句とが、この作をやはり獨異な、貴重なものとしてゐるのである。

ギリシヤの哲人であり、藝術家であり、立法者であり、豫言者であるところのエムペードクレスは、シシリーにおけるアグリゲントの政治的生活に捲き込まれる。根柢において宗教的天才であり、ニーチェの謂はゆる超人なる彼は、彼の故郷の民衆に汎神論、宇宙神の信仰の思想を布告する。然し民衆は彼を理解しない。多くの敵が彼に向つて迫害を加へる。彼はもはや貧弱狹小なる人間の社會により永く生きるに堪へず、彼の愛弟子なるパウザーニアスに彼の深奧なる思想を口傳し、獨りエトナ山に登り、噴火口に身を投じて了ふのである——彼の罪過を痛感して、炎々たる大紅連の焔の中に、無限の自然と合一せんがために。

「エムペードクレス」は二つの草案を持つてゐる。一は「エムペードクレスの死」であり、も一つは「エトナ山上のエムペードクレス」である。第一の草案は古代的調子を保持してゐる。主人公は賤民の屈辱から身を淨めんがために、死に急ぐのである。第二の草案はより深い、汎神論的・基督教的な基調に依つて支配されてゐる。主人公は自分自身の罪過を深く意識し、そして救

世主的精神、救濟の思想から強く搖り動かされる。言語の美、思想の高遠、感情の純美は、深甚の感動を吾人に與へずにはゐないのである。自己を神的なる精神力の權化と信じ、自己を自然の主と考へるやうな超人的精神と、基督教的な贖罪の思想とが、こゝに妙絶なる交錯を見出してゐる。

ヘルデルリーンの唯一無比の境地は蓋し、叙情詩である。彼は純粹な、月光の如くデリケートな情感を持つた、然しその内面性の主張においては極めて强烈な情熱的な叙情詩人である。「ヒュペリーオン」や「エムペードクレス」の特色も、前にも述べた如く、一にその叙情詩的な點に懸つてゐる。

詩人ヘルデルリーンはその發展の過程においては或ひはクロップシュトック或ひはマーティソン或ひはシルレルの前型を追うたと言はれるが、或る段階に至つて全く獨自の境地を開拓した。即ち前述の第一期は詩人がクロップシュトック、後にシルレルの叙情詩形式を自家のものとして獲得せんと努力した時代である。第二期における詩人の典範は、マーティソン、特にシルレルである。題目は第一期におけると同じく、友情、戀愛、靜寂、永生等であるが、それらのものゝ把握においてより以上の深みを示して來た。ルッソーの影響がこの時期においては可なり顯著であ

る。「調和の女神に捧ぐる讃歌」(1791)、哀歌「ギリシヤ」(1793)、「自然に捧ぐ」等は、この期の注目す可き作である。感傷的な古代ギリシヤへの愛がこの時代の詩人を支配してゐた。第三期においてはヘルデルリーンは先輩の影響から超脱して、彼獨自の形姿を示して來た。自然感情はより活々と動いて來た。この期の代表作は「ディオティーマ」、「ドイツ人に捧ぐ」、「エーテルに捧ぐ」、「運命の歌」等である。この時代においてヘラスに對する憧憬に伴つて、自國の國民を覺醒せしめることが、詩人の任務として感じられて來たのである。

第四期においてはヘルデルリーンの頌歌(オーデ)と哀歌(エレギー)とは、ドイツ文學において未だ到達されなかつたところの頂點に達した。この期の哀歌には「ディオティーマのためのメノンの歎き」、「アルヒペーラグス」「漂泊者」「パンと葡萄酒」等の如きドイツ文學の逸品が屬する。ギリシヤ精神へのより力強き動向と共に、この期の終りには基督の形姿が始めて彼の詩に現はれて來た。第四期において渾成の域に達したる彼の詩は、第五期の「自由韻律の讃歌」においては、一つの明快なる轉回を示すのである。それらの詩は「完全に一回的な、かつ獨創的なものである」(フィエトル)。病魔との痛ましい爭闘において詩人の最も固有なるものが、壯絶な表現を見出すに至つた。「ライン河」や「パートモス」の如きは、詩と宗教との光彩陸離たる交響樂とも言ふ可きものである。

ギリシヤの宗教と基督教との合一、祖國的感情がこの時代の詩の新しい契機となつてゐる。ヘルデルリーンの詩に就いては、以上の概觀に止めて置く。この小論は要するにこの詩人への道案内書よりより以上のものではない。

追記――この文の後半は次の「ヘルデルリーンの詩」の或る部分と多少重複してゐて、少しく氣になるが、それ〴〵の關聯において書かれたものゆゑ、そのまゝにして置いた。讀者の諒恕を乞ふ所以である。

二、ヘルデルリーンの詩

一

ヘルデルリーンは何よりも先に、渾身これ天成の叙情詩人である。彼は彼の「詩」において、最も自由に、最も明瞭に自己を物語る。彼が衷心よりことあげせんとするとき、散文も彼においては「詩」となる。「ヒユペリーオン」や「エムペードクレス」においては、グンドルフも言つてゐるやうに、傳記的要素や敎養的要素が全く完全に形像の裡に封じ込まれてゐない傾きがあるが、その二つの作はやはり「詩」として、「詩」の美において吾人を牽きつけるのである。かつてヘルデルリーン自身の言葉に從へば、「一切は韻律である、人間の全き運命は一つの天國的な韻律である。」彼は天成の叙情詩人であるといふよりは、寧ろ彼の生活の全體が「一つの妙なる韻律」(„ein himmlischer Rhythmus") であるといふ方が適切かも知れない。

ヘルデルリーンはその詩的發展の過程においては、或ひはクロップシュトック、或ひはマーテ

イソン、或ひはシルレルの先蹤を追うたと言はれるが、或る段階に至つて全く獨自の詩境を開拓した。それは單にピンダール的もしくはホラーツ的の形容を以て說き盡されるものではない。誇張的でなく、既往將來を撥無する獨得の境地である。彼は千古の詩人ゲーテと或る顯著なる對立をさへ示してゐる。

然し私は今徒らに詩人ヘルデルリーンに對する讃嘆――モーリッツ・ガイゲルの謂はゆる內方集中の體驗を物語らんとする者ではない。私は自分の貧しい檢討と辿々しい模索の跡とを閱して、出來るだけ忠實に詩人としての彼の姿を傳へたいと思ふ許りである。彼の詩風の獨異性を十分に捕捉することは、異邦人たる吾々には寧ろ不可能事に屬するであらう。彼の生活及び世界觀に就いては、詩に卽する範圍において觸れることゝする。それは「傳記からは決して作品は闡明し得られない、作品からこそ傳記は一つの意味を得る」(グンドルフ)といふ理由からでもある。更に斷つて置きたいことは、私はヘルデルリーンの詩を主としてその思想傾向の方面から檢討することゝし、一般的の樣式的の方面には觸れるとしても、結構や語法や韻律の方面には餘り立ち入らないであらう。言ふ迄もなく私はそれらの方面を輕視する者ではない。それを寧ろおのづから別箇の研究として保留し置かんがためである。それらの方面に就いては暫くフィエトル、ヴェ

ント等の精細なる研究を暗示するに留めて置かう。出來うるならば、後期の讃歌に就いては比較的詳しい論述をしたい考へである。

二

詩人としてのヘルデルリーンを論ずるに先だつて、先づ彼の思想的並びに詩的發展の環境、雰圍氣に就いて概觀を施して置かう。

ディルタイは彼のヘルデルリーン論において、當時の獨逸の精神的生活を規定したる三つの力として、ギリシヤ精神のルネッサンスと、ドイツ國民の全心靈生活を當時改造したる哲學的詩的運動と、フランス革命とを擧げてゐる。ヘルデルリーンが夙に希臘文學及び哲學の體得者であり、それが彼にとつては敎養の一因子以上のものであつたことは、玆に縷說するまでもなからう。而して彼が徹頭徹尾ギリシヤ主義に固執せずしてギリシヤ主義とドイツ精神との理念的融合を高調したことも、ヘリングラート、ヴィルヘルム・ミヒェル、コンラート・ヴンドレー等の討究に依つて已に普く知られてゐる事柄である。(當時の哲學的努力に對するヘルデルリーンの位置に就いては、カッシーラーの精透なる討究がそれを殆ど餘蘊なく論じ盡してゐる。)思辯的觀念論の根本

觀とヘルデルリーンの哲學的世界把握とを發生せしめたる共通の素地は、カント、スピノーザ、プラトンであり、更に彼はフィヒテ、シエリング及びヘーゲルとの交渉折衝を閲して、而も彼獨自の世界觀を樹立した。同鄕の先輩たるシルレルが彼に與へたる思想的詩的感化はかなり深刻なものがあつた。フランス革命に對してはテユービンゲン學院の學徒たりしヘルデルリーンは、當時は「酷烈なるヤコビン黨員」(„ein gesottener Jakobiner")たりしヘーゲル等と共に、深い感激を持たずにはゐられなかつた。而してヘルデルリーンのみならず、若き時代人にとつてのフランス革命の意味は、政治的事變としてよりは、寧ろ普遍的・精神的なる事件としてゞあつたことも、玆に附け加へて置きたい。

詩人ヘルデルリーンを發生せしめたる當時のドイツ、特にシユヴーベンの詩壇の雰圍氣は、いかなる狀勢を示してゐたらうか。十八世紀における一般的なるドイツの精神運動に最初の詩的表現を與へた者は、クロップシユトックその人に外ならない。彼は新しき頌歌形式の創造者であり、自由韻律の復活者であり、それらの新たなる詩形を以て、祖國・友情・宗教の三つの大いなる題目を高唱した。彼を宗師として形成せられたる「デル・ギエッティンゲル・ハイン」の若き詩人達は、「自然」に對する歸依を新たに齎し、彼等の新たなる、感激的なる自然愛は、ブロッケやハ

ラーテ、これらの青年に強い刺戟を與へた。シルレルの外に一つの勢力を成してゐたものはヴィー

ルシュトにはシルレルの「群盜」が現はれて當時の青年の血を湧き立たしめた。一七八二年このかたシュトゥットガルトの「シュヴァーベン詩華集」を公けにし人達の唯一の活動分野であつた。同年（一七八二年）にはシルレルは彼の「詞華集」を公けにし

ールイトリーンは「シュヴェービッシェ・ムーゼンアルマナッハ」（後に「シュヴェービッシェ・ブルーメンレーゼ」と呼ばれた）を出してゐたが、この年鑑は一七八七年まで若きシュヴァーベンの詩

ュトックの影響の下に、かつハルレル及びルッソーの思想の衝動の下に生起し、更に一七八一年文は殆ど專ら新教的僧侶に依つて管轄されてゐたのであるが、今や新興の詩的運動がクロップシ

のである。この詩人の最も熱心なる宣傳者は、シューバルトであつた。この地方においては、詩越えてゐた。それに反してその勢力はシュヴァーベンにおいては、當時はその子午線に達してゐた

一七八五年頃は北部及び西部ドイツにおけるクロップシュトック派の勢力は、その頂點を立ち

現とを見出したのである。

精神は、シュツルム・ウント・ドラングの詩人達や若きゲーテにおいて烈しい醱酵と活々とした表及び僧侶的專制主義に對する激烈なる反抗とが當時の少壯詩人を支配してゐた。革命前の興奮的

ーゲドルンの記述的方法を蟬脫した。祖國の愛と共に、「自由」に對する熱烈なる渇仰と宮廷的

ント及びマーティソンであり、外國文學からの影響としては、マクファースン譯の「オッシアン」を擧げることができる。而して一七九二年の「ムーゼンアルマナッハ」には、ヘルデルリーンの、恐らく一七九一年の初めに出來たところの、「ムーゼに捧ぐる讃歌」が現はれたのである。

三

Da ich ein Knabe war,
Rettet' ein Gott mich oft
Vom Geschrei und Rute der Menschen,
Da spielt' ich sicher und gut
Mit den Blumen des Hains,
Und die Lüftchen des Himmels
Spielten mit mir.

われ未だ少年のころ
一人の神しば〲われを

人間の叫喊と咎より救ひたりき
かくてわれは心安らかに
森の千草とむすびたはむれぬ
天空の微風もまた
われとむつびたはむれぬ

この聯を以て初まる讃歌において歌はれたる少年ヘルデルリーンが、夙に詩作の傾向を示したことは容易に想像され得ることである。彼が詩作し始めたのは一七八四年頃であるが、その頃の詩は單に外的の意味においてのみ「詩」と呼ばれ得べきもので、吾人の考察に値打ちしてゐるのは一七八六年（彼の十六歳の時）よりの作とすべきである。彼は一七八六年マウルブロンの修道院に入れられたのであるが、ルイーゼ・ナストとの初戀はその頃の經驗である。

吾人は次に一七八六年以後のヘルデルリーンの詩的發展を考察したい。ヴイルヘルム・ミヒエルは詩人の時代及び國民に對する關係からして、換言すれば彼のギリシヤ主義とドイツ主義とに對する折衝からして、或は過去への憧憬から未來への翹望への轉向よりして、彼の思想的・詩的發展を三段に分つてゐる、そして詩人の言說・作品を三つの集團に分つてゐる。第一の集團に屬

するものは、現代的・世俗的なるものゝ否定をその主調となしてゐる。その立場から詩人は彼の世紀とドイツ國民及びドイツ文化とを非難し呪咀した。特に「ヒュペリーオン」はその傾向の大いなる現はれである。第二の集團においては、その否定は、「詩人」こそは彼の現代及び彼の國民——抵抗し來たるもの及び不純なるものに手賴らねばならぬといふ認識に依つて是正されてゐる。この集團に屬する作品においては、時代に對する悲歎が依然として支配してゐるが、それは然し結局この時代を逃避すべき術はないといふ洞見に依つて照燿されてゐる。ヒュペリーオン的の世界逃避と現代に對するピンダール的の詩人的歡喜との間の模索的動搖が、この集團に屬する作品を支配する根本氣分である。「アルヒペーラグス」はなほこの地盤を離れてゐない。「エードゥアルトに捧ぐる頌歌」、「詩人の勇氣」からは、時代と國民とへの力强き示唆が聽取される。「シュトゥットガルト」、「歸鄕」(„Heimkunft“)「パンと葡萄酒」の如きは、現代と未來とへの指向を多く含んでゐるが、而も哀歌的調子が全體に漲つてゐる。第三の集團においては、現世的なるもの(詩人の唯一の活動分野としての)の肯定、「未來」への强烈なる轉向及び「未來」の招致が高調されてゐる。哀歌的調子の代りに讃歌的なる調子、純粹にして高雅なる「祖國的吟誦歌の歡喜」が入り來つた。詩人としても、人間としても、ヘルデルリーンは「西歐主義」の前軀にま

で成長したのである。「ゲルマーニエン」、「ライン河」、「パートモス」の如き、謂はゆる後期の讃歌」は、この思想傾向を明かに示現してゐる。

而してこの三段の過程はミヒェルの言ふやうに、時間的に發展して行つたといふよりは、已に並列的に彼の内部生活において伏在してゐた諸契機が、交互的に解明されつゝ、かくの如き結果に到達したといふ方が適切である。卽ち彼の靑年期の詩には、「古代的」、「西歐的」、英雄崇拜、愛、祖國、「神的」、歸依等の根本要素が興奮的混亂において存在してゐたのであるが、それらの要素が乖離と止揚との過程を閲して、一つの壯絶なる綜合に到達したわけである。かくて「履歷」(„Lebenslauf") といふ頌歌の告ぐる所が、眞實となつたのである――

So durchlauf' ich des Lebens
Bogen und kehre, woher ich kam.

かくの如く我は生の孤形を
めぐりて、また戻り來る

かくて初期のグスターフ・アードルフ及びケプレルを讃する歌は、後期の「ルッソー」や「ボナパルト」と、テック (die Teck)（ニュルティンゲンに近き山の山頂――そこに昔のテック太

公に因みの廢墟がある）やテュービンゲンの城を詠ずる哀歌は、後期の「シュトゥットガルト」或ひは「ライン河」と何等かの脈絡を保つてゐるのである。

四

ミヒェルの以上の三區分は、言ふ迄もなく詩人ヘルデルリーンの詩的發展に大いなる照明を與へるものであるが、然しその區分は特に彼の叙情詩の發展過程を示すものとしては稍〻大摑みな感がないでもない。吾人はその目的のためには寧ろカルル・フィエトルの區分に從ひたい。フィエトルはヘルデルリーンの詩人として發展を五期に分つてゐる。卽ち第一期（一七八四―一八九）は、彼の故郷にゐた時分からマウルブロンの修道院を經てテュービンゲン學院に至るまでの時代を指し、第二期（一七八九―九五）は、テュービンゲンにおけるシェリング、ヘーゲルとの交友時代から、彼がゲーテ、シルレルと接近し、フィヒテに傾倒したるイェーナ時代を經て、フランクフルトのゴンタルト家の家庭教師となつた時代を含み、第三期（一七九六―九八）は、彼がゴンタルト夫人卽ちディオティーマにおいて敬愛の對象を見出した時代を指し、第四期（一七九九―一八〇一）は、詩人がゴンタルト家を見捨てゝホムブルクに至り、ボルドーの方へ漂

泊つて行つた時代、第五期（一八〇一——〇四）は彼の精神病の發作が現はれそめた時分（ディオティーマは一八〇二年にこの世を去つた）から、彼の精神が全く夜の闇黒に蔽はれて了つた時代の直前までを含むのである。（尙フィエトルは第五期の後に一八〇六年以後の狂氣時代を附け加へてゐる。）即ち「後期の讚歌*」はこの第五期に屬する。かくてミヒェルの第一集團は、第一期から第三期までに相當し、第二の集團は第四期に、第三の集團は第五期に當る譯である。

* ヘルデルリーンの後期の自由なる韻律における讚歌を「夜の歌」(„Nachtgesänge“)と呼ぶことが、流行となつてゐるが、それはフィエトルも言つてゐるやうに、許され得ることとも思はれるが、ヘルデルリーン自身が「夜の歌」と稱したものは、如上の讚歌を意味したのではない。この名稱は出版者ヴィルマンス宛の詩人の手紙（一八〇三年十二月）の中の、「私は目下あなたの年鑑に寄稿すべき夜の歌の數篇を推敲してゐます」といふ個所に據つてゐるのであつて、その名稱の下に意味されてゐる詩は、たゞ次の九篇の詩、「ヒーロン」、「涙」、「希望にさゝぐ」、「火山」(冬)、「弱氣」、「ガーニメット」、「生の半ば」、「晩年」、「ヴィンケル・フォン・ハールト」である。（フィエトル、「ヘルデルリーンの叙情詩」、二〇〇——二〇一頁參照）。

第一期の詩は、詩人がクロップシュトック、後にシルレルの叙情詩的形式を自家のものとして

獲得せんと努力してゐた時代のもので、それらの詩に示されたる主要なる要素は、祖國の愛、英雄崇拜、友情、宮廷的僧侶的專制に對する反抗、自由の渴仰で、自然感情や戀愛は大した役目を演じてゐない。そこに支配してゐる氣分は哀歌的、感傷的なもので、その構造はクロップシュトック流の情熱的（dythrambisch）な頌歌の形式で、言語は比喩や形象に乏しく、たとへそれらのものが用ひられても、クロップシュトックにおいて見出されるやうな非觀照的な種類である。韻律は古代風の、卽ちアルケーウス及びアスクレピアーデス流の節奏である。後には自由なる韻律も取り入れられた。兎に角この期における彼の詩は未だ獨立の價値を示してゐないが、而もハーゲドルンやシルレルのやうに單に外部的對象に導かれずして、內部の感動――外界とは獨立に發展する所の情熱的空想を主にしてゐる點は、彼の個人的特色を裏切つてゐると言へるだらう。この期の作は「ナハティガルへ」、「太公夫人フランチスカを迎へて」、「感謝の詩」、「シュテラへ」、「私のビルフィンガーへ」、「私の女友達へ」、「私の企て」、「靈魂不滅」、「野心」、「謙遜」、「靜寂」、「ヘーロ」等である（ベームに據る）。

第二期における詩人の典範はマーティソン、特にシルレルである、全體においてシルレルの啓蒙的古典主義がこの時代のヘルデルリーンを支配してゐた。題目は依然として友情、戀愛、靜寂、

永生であるが、友情の本質は以前よりより深く把握されてゐる、即ちプラトンの饗宴篇における、アーレスとヴェーヌスの子としてのエーロスの如く、二つの異質的な力の綜合として解釋されてゐる。戀愛はより包括的なる意味において「一切を合一するもの」として、宇宙の促進的な要素として、即ち一種の宗教的なる意味において把握されてゐるのである。世界秩序、世界調和の思想もこの時期の詩に導き入れられた。「調和の女神への讃歌」（一七九一年）は、この點において注目に値ひする。人間は何よりも先に、世界計畫の内側において一つの天職を果たすべき「藝術家」として理解される。第一期の讃歌においては、現代は已に「充足」であるやうに見えたが、詩人の感激は次第に謙遜になつて來た。現代は來らんとする時代の準備に過ぎないのである。ルッソーの影響がこの時期においてはかなり顯著である。哀歌「ギリシヤ」（一七九三年）において、一つの新しい轉回が入り來つた。黄金時代は今やたゞ永久に過ぎ去つたもので、未來においてはもはや實現されないのである。然し「運命」においては、然し再び時代の革新に對する確信が現はれてゐる。この時代においては、自然に對する歸依は未だ現はれてゐないが、その後段々に自然體驗が歌はれるやうになつた。「薔薇の花に」においては、自然は「一切を活氣づけるもの」(„die allbelebende") と言はれ、自然の美は最高の「生の享樂」を與へるものとされてゐる。結

構においてはこの期の初期の讃歌は第一期のそれに比して著しき進境を示してゐないが、哀歌においてはシルレル、マーティソンの影響が顯著である。「自然にさゝぐ」の結構の如きは、シルレルの「ギリシヤの神々」に相應してゐるのである。フィエトルはこの時代における發展を更に三層に分つてゐる。即ち第一の層は第一期の個人主義的叙情詩より社交的の詩曲（友情、戀愛）への高まりを示し、第二の層は「調和の女神への讃歌」に依つて代表されてゐるもので、この種の讃歌は道德的目的のために、神的活動の强烈なる畫像を與へんと欲するのである。第三の層に屬するものは、未だ感傷的なるギリシヤへの愛に伴はれたる、詩人的自我への復歸が主動機となつてゐる。

第三期においてはヘルデルリーンは、先蹤の影響から超脱して、彼獨自の形姿を示し、當時の最も大いなる叙情詩人と比肩し得べき境地に到達した。「ディオティーマ」に捧ぐる詩は脚韻を持つてゐるが、それは第二期と第三期との過渡的段階で、彼はこの期においては古代人の模範に從へる、脚韻なき詩への截然たる轉回を示した。「その轉回にまで彼を導いたものは主として彼の今や活々として來た自然感情で、それはかの時代においてはゲーテにおいてのみその匹儔を持つてゐるだけである。ヘルデルリーンの自然感情はゲーテのそれに特にその明快性によつて類似して

ゐるが、然し他面においては後者との著しい對立を示してゐる、卽ち彼の自然體驗はゲーテにおけるが如く、素朴なる所持者のそれではなくして、シルレルにおけるが如く、感念的なる追求者のそれである。この時代の代表的なる詩篇は、「ディオティーマ」、「運命の女神達へ」、「ドイツ人にさゝぐ」（第一稿態）、「エーテルにさゝぐ」、「運命の歌」である。この時代において戀愛は彼にとつて一つの新しい、切實なる體驗となつた。ディオティーマ」の姿は彼には完全性の具現であり、彼女に對する愛は言はゞ信仰の熱愛を以て彼を滿たし、戀人との結合は地上的知己の結果でなくして、寧ろ深祕的なる根源を持つたその昔からの統一であり、「互ひに相見つる前にはや、われらの胸の深奧は深き緣に結ばれて」ゐたのである。「運命の女神達へ」においては「幽界の静寂」への憧憬が現はれてゐる。內面的な、感情の發展に耳傾くる一つの魂は、「靜寂」を冀求せずにはゐられない。而もその魂は更に「愛」に依つて新たに燃やされて、時代と環境とに働きかけんとするが、そこに支配してゐる無理解と無氣力とは、彼の心を環境から反撥せしめずには措かない（「ドイツ人にさゝぐ」第一稿態）。時代との對照において古き「ギリシヤ」は新たなる力を以て詩人を牽引する。尤もこの時代におけるギリシヤ文化の畫像は、後の「アルヒペーラグス」における如く、包括的な、關聯を持つた描寫としては與へられてゐない。ヘラスはこの場合に

は、現代との對比における一つの理想の役目を演じてゐる。「彼女、雅典の女」なるディオティーマは、ギリシャ的人間理想の具現として現はれるのである。

ギリシャ人はシルレルやルッソーや若きヘーゲルの說くやうに、「自然」とまだ素朴なる統一をなしてゐたのであるが、ギリシャ人のこの最高の所有はまたヘルデルリーンの熱愛の對象でなければならなかつた。自然に對する古代人と近代人との立場については今こゝに立ち入ることを控へるが、とにかくヘルデルリーンにとつては、自然は多くの近代人にとつてのやうに何等の抽象ではなく、しかし官能的に活々とした存在より以外のものではなかつた。彼は詩人としてそれを先づ彼の鄕土の環境において體驗した。然しかくの如きのんびりした自然との結合と共に、この時代は已に、自然を神的活力の一つの協同體として見んとするところの、神話的傾向を示してゐる。太陽は一人の「神なる若人」であり、大地は詩人の「いとしい姉妹」であり(「太陽神」)、而して總ての自然力の中にて詩人から最も深き敬愛を受けてゐるものは、かの「父なるエーテル」である(「エーテルにさゝぐ」)。それは彼には最も深祕的なる神であり、一切の生活の源泉であり、最も美しき官能的要素である。而してエーテルと大地と光との「神々しい三位一體」は宇宙に對してのみならず、人間の內面世界にも妥當するのである。卽ち精神(思考力)はエーテルに、

感覺・官能は大地に、感激的なる愛は光に相應するのである（レーマンに據る）。ヘラスに對する憧憬と自然への熱愛との眞中において、ヘルデルリーンは詩人にとつての豫言者的・宗教的任務――ギリシヤ神話におけるかの酒神のなしたやうに、沈默せる國民を覺醒せしめんとする任務を痛感する（「若き詩人に與ふ」）。然し彼の深き本質は兎もすれば斷念と諦觀とに傾かんとする。然しこの期の優れたる讃歌なる「運命の歌」は、運命なき神々との對比において、人間の無常なる運命を徒らに悲しんだものではない。その謎はそこでは素より解かれてはゐないが、それは然し單に悲痛なる斷念ではない。* ニーチェにおけるが如く、そこには深き「運命の愛」（"Amor fati"）さへ現はれてゐる。

* この點に就いては、F・ディートリッヒ著「ヘルデルリンと彼の運命の歌」が、周到なる考察を提供してゐる。

この時代の詩の結構は、一般に築造的（architektonisch）の傾向を示し、「太陽神」、「人間」、「ヴァニーニ」、「履歴」、「故郷」、「彼女の守護神へ」の如きは、その構造において正、反、合の辯證法的過程を持つてゐる。韻律學の方面においては、古代の頌歌形式への轉回が著しき現象であ

り、この新轉回に對する直接の典範はホラーツであつた。「運命の歌」においては、自由なる韻律が取り入れられたが、それは然し以前のそれの繰返しではなく、頌歌*の詩句の韻律から生起したものである。

* Ode (Hochgesang) ——頌歌——がいかなるものであるかは、簡單に説明しがたいが、形式より言へば小曲と讃歌との中間物と言へるだらう。マイエル版「ヘルデルリーン著作集」の編者ハンス・ブランデンブルクはかう言つてゐる、「ヘルデルリーンはかの複稗(「ヒュペリーオン」以來いろ〳〵の詩的の種類をこの路において征服した。悲劇は運命であり、頌歌は考察、哀歌は悲歎である。而して今や最後のものとして殘つたのは讃歌で、その本質は有頂天の歡喜である。」

五

第四期においてはヘルデルリーンの頌歌とその後採り入れられたる哀歌形式とは、ドイツ文學において未だ到達せられなかつたところの頂點に到達した。頌歌はクロップシュトック以後においては、ラームレルやフォスの手の下に單に記述的な、そして思想的な形式になつて了つたのに、ヘルデルリーンに依つて全く主観的な體驗の全く同質的な詩的表現手段にまで高められた。哀歌

において は叙事的要素と叙情的要素とが交〻入り來るといふ風になつてゐる。或る經過の物語の次に感情の勃發が來り、それは再び客觀的叙述に移り行くといふ遣方である。而してそれらの哀歌は、頌歌と同じやうに、その結構において、自然と精神との一つの大いなる對立的體驗に依つて促動されてゐるのである。結構においては、この期の初まりには以前の正、反、合の過程がより純粹に守られてゐたが(「朝」、「時代精神」)、その後の讃歌的なる頌歌においては、爾く純粹に行はれてはゐない(「私の所有」、「故鄕」)。それらの頌歌の過程は、元來の頌歌におけるが如く動學的ではなく、卽ちより强き要素とより弱き要素との相互的交替ではなく、積極的要素と消極的要素、悲哀的要素と快活なる要素、渾沌的要素と形成化されたる要素との交替が一つの綜合に導き入れられるのである。それは卽ち和聲學的推移であつて、この構造はその本質に從へば音樂的である。こゝに詩的體驗とそれの官能的形式とが、最高の藝術品においてのみ見られるやうに、爾く完全に一致してゐるのである。

この期の哀歌には、「ディオティーマのためのメノンの歎き」、アルヒペーラグス」、「漂泊者」、「シュトゥットガルト」(秋の祭)、「歸鄕」、「パンと葡萄酒」の如き、ドイツ文學の逸品が屬する。「漂泊者」の如きは、疑ひもなくシルレルの「散步」をその典範として持つてゐるのである。

が、それは單なる模倣ではなく、詩的價値においては寧ろ後者を凌駕してゐるのである。「アルヒペーラグス」や「シュトゥットガルト」や「パンと葡萄酒」の如きは哀歌的基調に交ふるに壯麗なる叙述を以てしてゐる。それは最高の情熱の段階に高まり、古代的聯 antike Strophen における大いなる頌歌及び讃歌と殆ど區別されないのである。それらはやがて自由なる韻律における大いなる讃歌への過渡をなしてゐるのである。「メノンの歎き」や「アルヒペーラグス」や「パンと葡萄酒」やの幾つかの聯の如きは、情景並び到る古今の絶誦と言ふことができる。ディルタイは、韻律的運動の多樣性においてはヘルデルリーンは遥かにゲーテに劣ると言ひ、彼の音律學的技巧より生ずるところの或る單調性を指摘してゐる(「ヘルデルリーン論」、四五一頁)。單調性といふ性質は、獨り彼の哀歌においてのみならず、彼の詩の全體に附隨してゐるかも知れない。然しこの點においてフィエトルの言ってゐる所は、傾聽に價ひする。卽ちヘルデルリーンの各〻の詩は、しば〳〵その基音として、一つの大いなる悲歎——卽ち神的なるものと人類との分裂に對する悲歎を含んでゐる。「彼の孰れの個人的體驗もこの悲痛なる運命から導き出されるやうに見える。而して各〻の詩が表白するところの苦惱の深みは、決して單調性の感情を思ひ浮かべしめない。かくの如き偉大なることを言はねばならなかったところの人は、常に等しいことを言ふ

ことができた。」（一八七——一八八頁。）

第四期における傾向として先づ述べらる可きことは、前期において始まつたところの、ギリシヤ精神への動向が、今や卓越なる重要性を持ち來つたことである。情熱から支持せられたる詩人は益〻深くギリシヤ精神の本質の中に突き入つて行く、そして彼の純粋にして大いなる理念と願望との一切がそこに實現されてゐるのを見出すのである。かの美しき時代と對比せしめるとき、現代はいかに醜く、いかに貧しいことであらう。然し「彼の原的體驗はヘラスが美しいといふことであつて、ドイツが醜惡である、といふことではない。……自己の周圍が氣に入らないために、彼はギリシヤ人の世界を美しいと考へたのではない。然し彼が美しいヘラスを活々と自分の裡に認知したがために、彼は自分の環境を貧弱なるものと考へねばならなかつたのである」*（グンドルフ）。而して彼のヘラスに對する憧憬は、單に浪曼的・懷古的・感傷的なそれではない。ギリシヤ人の典範性は彼にとつては、やがて再生すべき新しき人間にとつての規範となつたのである。

* グンドルフのヘルデルリーン論は、かなり有名なもので、すでに屢〻紹介されたと考へるので、こゝには論及しない。ヘルデルリーンを以て浪曼家にあらずとするグンドルフの意見はその過程においては理解されるが、浪曼派の概念の導入においてなほ議論を挾むべき餘地をもつてゐる。エルンスト・ミヒェ

ルその他、グンドルフに左袒する人々もゐるが、今はその議論には立ち入らない。小牧健夫氏論文「浪曼的詩人としてのヘルデルリーン」參照。

ヘルデルリーンの自然に對する關係は、前にも述べた如く、その素朴的な所持者ではなく、シルレルの如き感念的追求者のそれである。然し自然はヘルデルリンーにとつては、シルレルに對してよりもより官能的な、より活々とした世界であつた（その點において彼はゲーテに近いとも言へる）。自然の下に彼は宇宙的有機體の總體を理解してゐるのであるが、宇宙の諸活力は今や彼には神々の姿として現じ來るのである。一つの包括的な神話化が始まつたのである。然し汎人間論的に、汎疑人法的に人間化されたる諸々の活力が、彼においては、文學的・裝飾的目的を以て古代神話から讓受されたものでないことは、グンドルフも指摘してゐる通りである。神話は彼にとつては一つの、宇宙に內在するところの要素なのである。彼の故鄕の河流も、マインも、ネッカールも、ラインも、彼にとつては、活々とした人間的感情を有せる「漂泊者」であり、「靑年」である。而して一見するとヘルデルリーンの宗教的表象は多神教的であるが、根柢においては決してさうではない。自然の活力と彼等の官能的現象とは多樣である。然し彼等は要するに、詩人が、「大いなる父」と呼ぶところの、「汎にして一なるもの」の部分に過ぎないのである。彼の

宗教觀は一言にして之を蔽へば、汎神論的深祕主義*であり、古代的宗教心と共に基督教的のそれをも含めるものといふべきである。

＊ヘルデルリーンの宗教觀は汎神論的であると共に、その表現において萬有在神論的 (panentheistisch) なところをも持つてゐる。

この時期の終りに及んで、基督の形姿が始めて彼の詩に現はれて來た。「パンと葡萄酒」の結末における「されど松火をかざす者として、最高者の子、かのシリア人(びと)は影どもの間に降臨す」とあるのが、卽ちそれである。「シリヤ人」は基督でもあり、かつ酒神でもある。こゝに古代宗教と基督教との綜合に對する、詩人の試圖が初めて現はれてゐるのである。更にこの期におけるヘルデルリーンの「未來」に對する信仰は、歷史哲學的・道德的思辨以上のものであつて、著しく基督教的色彩を帶びてゐる。この點からして吾人は彼の「未來」に就いての見解を「汎神論的千年王國說」(„pantheistischer Chilialismus") と呼ぶこともできるであらう。現代人に對しては詩人は、「さはれ、悲しいかな、神々しきものなくしてわが種族は夜の國をさ迷ひ、幽界のうちに住居す。云々」と悲歎の聲を洩らしてゐる。然しそれは直ちに、「されど、惱ましき夢より目覺めて、魂は今や、若やぎの喜びもて、人々に現じ來る。云々」(「アルヒペーラグス」)といふ新

しい時代への悦ばしき展望を伴つて來るのである。「神の子らを歌ひつる古代人の豫言せしもの、見よ、われらはそれなり、われらは。ヘスペリーデンの果實こそそれなれ！」（「パンと葡萄酒」）とある如く、未來の美しき協同體に對する考へも、第五期の詩の先驅としてこの時期の詩に現はれてゐる。

ディオティーマとの別離は、彼の心を前より一層強く故郷の山河に轉向せしめた。彼はそこにかの痛烈なる悲哀に對する唯一の慰籍を求めたのである。「ネッカール河」、「マイン河」、「ハイデルベルク」、「朝」、「夕暮の空想」、「もとより我は日に日に」、「沈み行けよ、美しき太陽よ」、「故郷へ歸る」などは、その體驗を物語るもので、それらは謂はゆる「しんみりした叙情詩」(„intime Lyrik“) の上乘なるものである。これらの詩においては、構造は以前の辯證法的過程から離れて、構造の弛緩への傾向を示してゐる。

ヘルデルリーンの詩のかなり多くが幾つかの稿態（ファッスング）を持ち、更に未定稿の斷片の相當に多くが存することは、彼の藝術的良心のいかに鋭敏であつたかを物語るものである。彼は愈〻強度に詩作を彼の本質の最高の表現と感ずるに至り、それと共に一語々々に對する責任の感情も愈〻募つて來た。殊にこの期においては改作の程度が益〻高まつて來た。例へば「沈み行けよ、美しき太陽

よ」の如きは定稿の以前に二つの未定稿を持ち、「別離」もやはり三つの稿態を持つてゐる。

六

第四期において渾成圓熟の境に達したるヘルデルリーンの詩は、第五期の「自由韻律の讃歌」においてはその境地を深く突き詰めつゝ、一つの明快なる轉回を示すのである。それらの讃歌は「完全に一回的な、かつ獨創的なものであり、たゞ獨りピンダールの精神に負ふ所があるが、然し彼に對しても何等遜色を見ざるほどのものである」(フィエトル)。ヘルデルリーンの「後期の讃歌」(„Die späten Hymnen“)の編者デーリウスは、この期の詩を稱してドイツ叙情詩の「最も輝かしい高まり」(„die st lzeste Höhe“)と言つてゐる。一度その發作を見たる病魔との痛ましい爭鬪の眞中において、詩人の最も固有的なるものが、新しい韻律、新しい聯において迸り出た。彼の内部にひそめる最高の思想が、思考の論理をものともせざる奔放たる透視者的幻像となつて、而もゾーフォクレスから學び取られたる簡素な、彫塑的な言語に依つて高唱される光景は、吾人を深く強く感激せしめずには措かない。「ライン河」や「パートモス」の如きは、詩的韻律をもつた默示錄とも稱すべきものである。

この期における讃歌の幾つかは從來、詩人の論文「エムペードクレスの根據」等と共に、彼の精神病から累せられたる晦澁不明のものとされてゐたが、ディルタイのヘルデリーン論（一九〇五年）は始めてそれらの詩の價値を確說し、爾來その評價は益〻高まるに至つたのである。*

* ディルタイ以前に於いてヘルデリーンの詩の價値を發見したのは、佛人シャルメル・ラクールである（一八六七年）。

尤もディルタイはそれらの讃歌において「一つの新しい樣式に對する叙情詩的天才の感情と病的なる傾向の獨得の混淆」を認めてゐるが、「ヘルデリーンの叙情詩」の著者エミール・レーマンの如きは、「パートモス」等を評して、それらの作には何等病的な、暗い、不明な點がないと斷じてゐる。レーマンの評は多少行き過ぎてゐるやうにも思はれるが、ハインリッヒ・ヴェルフリーンがそれらの詩を以て、近代文藝の主要特色なる「不明の明晰」(„Eine Klarheit des Unklaren"）の代表としてゐるのは（クムメルの文學史に據る）最も肯綮に價ひする說と言ふべきであらう。

次にこの期の讃歌の諸傾向の主要なる點に就いて概觀を施して見よう。前期において形成せられたるヘルデルリーンの汎神論的世界觀は、爾來何等の主要なる變化を經驗しない。自然は依然

として一切の神的なるものゝ總體であるが、中でも「水」は、大地並びに人間の運命に對して重要なる力たるの意義を持つやうになつた。自然の諸活力の神話化は彼の詩の最も重要なる標識となる。森や山々は、大地及び雷神に對して反抗するところのライン河の旺盛なる若さを嘆美し、アルペン山は「天津神々の寨」として王者の如く見下ろしてゐる。英雄は神々に最も近く、彼等の子であるか或ひは高き自然力の子である。ヘラクレスは人間の師である。然し詩人はもはやギリシヤの英雄だけを呼び上げずして、基督の使徒達をも彼等の仲間となし、更にコルムブス、ルツソー、ナポレオンの如き近代の英雄をも讃美する。彼の本來の英雄主義はこの期において益々その强度を增して來た。「人間」は自然現象とそれに內在する精神との中間に位する者であり兩者に參加し、兩者に義務づけられてゐるのである。「神」の本質に就いての詩人の觀相は一義的ではない。古代的觀相は基督敎的及び汎神論的觀相と相交はる。神は或ひは「怒れる神」であり、或ひは「聖なる父」、「愛する近しい父」である。人間に對する神々の關係は、この期において確立されるやうになつた。神々は、彼等の完全が彼等を不感動的となすので、何よりも先に人間の心情を必要とするのである（「ライン河」、„Es haben aber an eigner Unsterblichkeit die Götter genug und bedürfen……)。

人間と神との内面的統一に就いての觀相は、この期において始めて明晰性にまで發達するに至つたが、兩者の異なれる權能からいふと、その關係は直接的ではない。最高なる實體はその萬能性のために、永久には、彼岸的性質を附與せしめられてゐる。その結果かの實體は人間的なるものをわがものとなし得んがためには自分よりはより地上的なるものを媒介者として必要とするのである。「媒介者」の問題は一つの新しい公式化を見出すやうになつた（「唯一者」）。

Denn nimmer herrscht er allein.
Und weiss nicht alles. Immer stehet irgend
Eirs zwischen Menschen und ihm,
Und treppenweise steiget
Der Himmlische nieder.

彼ひとり世を領すること絶えてなければ。
しかも彼一切を知るにあらず。
いついかなる時も、
人間と彼との間に或る一つの者存立す。

かく階段を降るが如く、
天津神はこの世に降る。
これを以て詩人の神話における「基督」の地位が以前よりもはつきりとして來た譯である。この問題は前期において殆ど解決されたやうに見えた。救世主は、父の最後の使として來り、而して神々の地上遍歴の時代（「晝」）を終結せしめた。神的なる精神の代表者として彼は、官能的把握を手頼りとする人間に祭祀としてパンと葡萄酒とを殘したのである。この觀相は第五期においても殆ど變ることなしに保たれてゐる（「基督」或ひは「調停者」、「唯一者」、「パートモス」）。基督はやはり人間界に降下せる神々の族の最後のもの、エービア人（酒神）の兄弟、「一家の聖寶」（「唯一者」）であり、彼は「世界の怒り」を和めんがために、捕はれたる鷲の如く地上を漂泊する者である「ライン河」）。かくの如く詩人の宗教的觀相における基督の地位は、今や明晰となつたやうなものゝ、ギリシヤの神々への崇敬と基督への切愛とは、爾く安定的なものではない。彼は大膽にも古代神話と幼時より彼の腦裏に植ゑつけられたる基督教との調和合一を意圖してゐるが、それは悲痛な、微妙な、節度を求めるところの動搖に伴はれてゐる。*

* ヴィルヘルム・ミヒェルは「ヘルデルリーンの西歐的轉回」（四六頁）においてかう言つてゐる、「二

つの敵對的なる世界は限りなき優しみを以て互ひに迫り來る。兩者は互ひに調停しない。然し兩者は絕交することなく、かつ深き結緣を感じながら挨拶する。ヘルデルリーンがそこに融合を與へ得なかつたとすれば、彼が（早晩彼に肉迫して來なければならなかつたであらうところの）基督教に對する味方を表明し得なかつたとすれば、恐らく兩者の間のこの相互的の呼懸け及び微笑――それにおいて共通的なる統一が沒時間的にかつ不朽的なものとして感じられるところの――は、ヘルデルリーン的により眞實であり、かつより微妙である。

然しヘルデルリーンは自分自身にとつては、ギリシヤ的宗教心と基督教的宗教心との綜合を解決したのである。彼はこの新しい教說を同時代に傳へることを、詩人としての自己の使命であると痛感した。詩人に對しての如く、ドイツ國民に對しても、新しい解放は、ギリシヤから、東方から來らねばならなかつた。今やギリシヤの地名のみならず、アラビヤやアジヤが彼から屢〻歌はれるやうになつた。情熱に燃える青年「ライン河」は、今やその王者の如き魂に動かされて、アジヤに向つて流れ行かんとするのである――西方に彼を導くところの彼の河岸の桎梏に抗ひつつ。

Und anderes hoffte der, als droben von den Brüdern,

Dem Tessin und dem Rhodanus
Er schied und wandern wollt,' und ungeduldig ihn
Nach Asia trieb die königliche Seele.

はるか南（みんなみ）の方にて彼の兄弟（はらから）なる
テッシン河やロダーヌス河と別れ、
王者の如き意氣もて遠くアジヤの方へ
さすらひ行かむとせしとき、彼の志は他にありき。

創造するところのツォイスの神の使なる「鷲」は古代文化の效驗的なるものを印度から（「鷲」參照）キテーロンへ、カピトールへ、そしてアルペン山を打ち越えて、新しくゲルマニヤに向つて運び來らんとする。祖國に對する深き愛に充たされる人々は、大海をさして、印度——人間的文化の源泉——をさして漂泊の旅に出る。然し「大海は故國の記憶を奪ひ取るとも、更にまたそれを新たにする」（「記念」）。今や東西文化の融合が始まらんとするのである。更に詩人の神話に從へば、ギリシヤ人はドイツ人と、人種的にも無縁なる種族ではない。ギリシヤ人は「漂泊」(„Die Wanderung“) における神話に從へば、カウカーゾス人とゲルマン人との子孫に外ならな

いのである。

ギリシヤの宗教と基督教とは調和合一を見出さねばならない。精神の世界と官能のそれとは分離すべきではない（„Die Dichter müssen auch / Die geistigen weltlich sein,"）。英雄主義と基督教的の「謙譲」とは抱合を求むべきである。神的なるものゝ實現のためには、優しき歸依と最も自由なる感受性とが何よりも必要である（「漂泊」）。然らずんば優美女神達（Chariten）は、吾々の許に留まらぬであらう。神を失ひたる時代は去つて、やがては神々が復歸するであらう。そしてこの美しき「汎愛」の國を實現すべき使命は、一に懸つてドイツ國民の雙肩に存するのである。詩人の神話におけるかの鷲はその昔、「口の花」（„Die Blume des Mundes"——ドイツ精神の力の表現）を少女ゲルマニヤに投げた。「ドイツの言葉」こそはドイツの「未來」の本當の擔保である。ドイツの祖國は詩人に從へば、大いなる「命名」（Namengebung）の國土である。文化なき、神々を失へる人間は、沈默無言なる人間である。かくの如き人間は神的なるものを認識し、表現することができない。「命名」は、「言語」は創造的行爲であり、「渾沌」から「宇宙」への發展であり、「野蠻」から「文化」への推移である。ゲルマニヤこそは、かくの如き、「汎愛」の宗教の發祥地となるべきである。この幻像的世界がこの第五期の讃歌によつて高唱さ

れの充足であるといふことができるであらう。

詩人は今や個人的感情の境地を脱して、「協同體」の體驗に生きるやうになつた。その協同體は決して偏狹なる、排他的の意味のドイツを意味するのではない。彼の意味する新しきドイツは、エムペードクレスがアグリゲントの市民に、彼等と別れる前に布告したやうに、「法規と傳習とに基かない、然し自由なる自己決定に基ける一つの新しい國家理想であり」（カッシーラー）、かつ新たなる宗教の國土、國民的齊唱の國土、「汎愛」の國土である。

彼の思想と幻覺とに描き出されたるこの理想境は、ヘルデルリーンにのみ獨得のやうに思はれるが、その點においては、フィエトルも指摘してゐるやうに（二二五頁）、彼も時代の子たることを決して反證してゐないのである。彼の時代に對する觀念論的・批判的折衝、過去の美しき國への回顧、新しき充足の來るべき世紀に對する希望は、浪曼派及び古典派の觀相には決して缺乏してはゐないのである。*「然し總てのこれらの傾向はヘルデルリーンの精神的中心そのものを標識し、かつこの期においてたゞその全き綜合を獲得したのである。」

＊ゲーテは青年時代においては、ゴーチック藝術に對する深い愛を持つてゐたが、シュトリッヒの謂はゆるドイツ文學の「向日性」に從つて古典藝術に彼の典範を求めた。然し彼の古典的藝術に北歐的なるもの、ゴーチック的なるもの、ドイツ的なるものがないとは、何人も斷言することができない。この點においてギリシヤ主義に深く傾到しつゝ、而もドイツ主義の立脚地にたち歸つて、意識的に兩者の合一を高唱せるヘルデルリーンは、ゲーテに對する異彩ある對照と言ふべきである。然し今吾人はむろんこの一點を以て兩者の價値を軒輊しようとは思はない。

ヘルデルリーンのこの期における、謂はゆる西歐的轉回がいかなる根柢より發したかに就いては、ミヒエル、フィエトル（二〇六――二〇七頁）も論述して居り、筆者もかつて「思想」誌上に紹介したことがあるので（拙文「ヘルデルリーンに就いての二三の考察」）、こゝには論及しないことゝする。

この期の讃歌の結構に關しては、頌歌における三部的構造は殆ど全く影を沒して、それが頌歌、哀歌、古代的韻律における讃歌のそれとは全く異なれる現象を示すに至つたことを指摘して置きたい。「操縱されたる感激、確保されたる情熱の代りに、こゝには自由なる搖曳、深祕的なる飛躍、ディオニゾース的の感動性が入り來つた。」（フィエトル、二一一頁）そしてこの新しい韻

律、詩的空想の奔放が彼の精神に肉迫しつゝある疾患と無關係でないことは確かであるが、そこにまた詩人ヘルデルリーンの本來の傾向が始めて解き放たれたと見ることもできよう。更にその變化はこの期において彼のギリシヤ對ドイツに對する立場から意識的にも意圖されたのである。ギリシヤ人に固有なる神聖なる感激（パートス）は、詩人がベーレンドルフへの書翰（一八〇一年十二月四日）に言つてゐるやうに、ユノー的冷靜を賦與されたる西歐人にとつては、最も重要なる標的であらねばならない。このディオニゾース的動搖性を彼は、自由なる韻律の讃歌において示現せんと欲し、かつそれを實現したのである。

究意的の思想と昂揚せる感情とに滿たされたるこの讃歌の時期において、それらの詩と全く類を異にせるやうな短詩も作られた。„Mit gelben Birnen hänget"「黄色なす梨の實は」といふ句を以て始まる「人生の半ば」の如きは、即ちそれである。この詩はその簡潔なる、而も著しく畫像的なる表現において、比ひなき美を持つてゐる。更に „Und süsse Linden duften neben"（「菩提樹は甘美なる匂ひを放ち」）の句を以て始まる斷片の如きは、新しき情調詩に對する萌芽とも言ふべきものを持つてゐる（フィエトル、二二〇頁）。

七

ヘルデルリーンの詩は前述の如く時代によつてかなり顯著なる變化を閲した。その構造の如きも、フィエトルが指摘したやうに、初めの時代においては、大體において三部的・辯證法的の過程を示してゐるが、第四期になると、それらの構造は弛緩過程を通過し、第五期になると、それは全く飛躍的或は流動的の趣を示すやうになつた。これは然し前にも述べたやうにヘルデルリーンに固有なるものゝ發現と見ることができよう。クルト・ヴェントは新著「ヘルデルリーンとシルレル」において、シルレルの詩「藝術家」とヘルデルリーンの「ムーゼに捧ぐる讃歌」(一七九一年)とを、ヴェルフリーンの美術史上の根本概念の立場から比較對照してゐる。卽ち彼は前者において「平面的」「完結的形式」「多元的統一」「築造的」等の樣式的要素を、後者において「奥行的」「自由なる形式」「一元的統一」「非築造的」等の要素を認め得るとなし、古典的藝術家としてのシルレルに對して、ヘルデルリーンの詩にバロック藝術の諸特徵を歸してゐるのである。この議論はヘルデルリーンの詩風に就いて極めて示唆的なる說である。

かくの如き詩風が「音樂的」と密接の關係を持つてゐることは、吾人の容易に聯想し得る所で

ある。ディルタイも「音樂的」を以てヘルデルリーンの詩の內面的形式における主要特徵と見做してゐる、「吾人は音樂的といふ言葉の下に言語或は詩句の彼の取扱法のみならず、尙また內面的過程及びそれの組合せの特殊なる形式を理解する。」ヴィットコープも造形的叙情詩人なるゲーテと對比せしめて、ヘルデルリーンを以て音樂的叙情詩人の典型と見做してゐる、「ゲーテの詩の聯と聯との構造は造形的或は築造的であり、各聯はそれだけで纏つて居り、そして美しく編成されたる調和において他の聯に結合されてゐる。ヘルデルリーンの詩において分解されるものは、ゲーテにおける如く、箇々の體驗、箇々の時間ではない。不安に動搖せしめられてゐるものは、常に全體である。外部的編成すら結局は障碍となる。最後の期における詩の如きは、各々の聯の編成、終には各々の韻律的に結合されたる編成を棄却して、自由なる韻律の不可測性の中に沒し去るのである」。(ヴィットコープ、「ドイツの叙情詩人」第一卷、一四七頁)。然しそれにも拘はらず吾人は彼の後期の讃歌における言葉の彫塑性、その期において突如として現はれ來つたところの官能的表象、畫像の充實を無視する譯に行かない。蓋し謂はゆる無限の旋律が奏でられると共に、畫像的、幻像的、時に印象的である處に、それらの讃歌の獨異性が存するのであらう。

終りにヘルデルリーンの自然に對する關係に就いて一言して置きたい。ディルタイは創作心理の方面から詩人としてのヘルデルリーンをゲーテと比較してゐるが、その中で次のやうな說をなしてゐる、「ゲーテの敍情詩が自然を常に詩人自身に對するそれの關聯において描寫してゐるとすれば、それはヘルデルリーンにおいては、星辰、活力、神々の永久の威力の下に人間を隷屬せしめてゐるところの生氣遍滿の全體として吾人に示現されるのである。」（四四三頁。）蓋し生活のあらゆる價値に對する最高の感受性を賦與されたる理想的人物は、自己の理想と世界との杆格を痛感する。そして生の無常、人間の無力、孤獨感より發生するところの獨自の形而上學的直觀にまで導かれるのである。「生活に對するこの態度においてヘルデルリーンは若きヘーゲル及びショーペンハウエルの仲間である。而して彼の敍情詩は世界に對する一つの新しい感情を表現するのである。而してそれがまた獨得の力を以て吾人を彼に牽き付ける所以でもある。」（四四四頁）カッシーラーが「ヘルデルリーンとドイツ觀念論」において、「ゲーテは自然の眞の假象を喜ぶ――それの何故？を、それの究竟的の根據を尋究することなしに。その反對にヘルデルリーンの自然觀は初めから他の路を進むのである。彼は自然において生成よりは寧ろ存在を求める。自然が彼のものとなされ、そしてその本質を彼に啓示する機緣となるものは、その運動ではなくして、

然しその平安である」（一三四頁）と言つてゐるのも、如上のディルタイの說と關聯して理解さるべきである。（尤もカッシーラーの說は自然に對する詩人の全體的態度を意味してゐるのであつて、ヘルデルリーンの詩の樣式における音樂性・動搖性に觸れてゐるものでないことは言ふまでもなからう。）

ゲーテの敍情詩は新しき意味の主觀性の發露であるが、それが時代に依つて著しい發展過程を閱してゐることは、カッシーラーの道破してゐる通りである。それで今吾人はそれらの問題に立ち入ることを差し控へたいが、例へば老年期以前のゲーテの敍情詩を取つて見ると、それらの詩の多くは、常に「自然」と活々とした、有機的の關聯を保てる詩人の自我——彼の個的生命の響きを吾人に傳へずにはゐないのである。內面的形式の好適例として好んで引用される「湖上」(„Auf dem See“) などを見ると、そこに描き出されたる自然の光景は、詩人の自我から生み出されて、漸次に一つの客觀的直觀にまで形式されたかの感を抱かしめるのである（カッシーラー「ゲーテ論」三一四頁）。而してかくの如き自然と自我との融通無碍の關聯は、ヘルデルリーンの詩には求められない。彼においては自然は、個我を絕せる、否、個我を一つの微小なる、然し意味深き因子として包括せる「一切を活氣づける全體」(„das allebendige Ganze“) として吾人の

前に展示される。以上の事と關聯してゐる事柄であるが、ヘルデルリーンはゲーテの如く一つの體驗を端的に即興詩的に表現することができなかつた。彼はかくの如き表現においては徐々として働きかけ、推敲に推敲を重ねたのである。彼が「小曲」を作らなかつたことも、以上の説明から理解されるであらう。

詩人ヘルデルリーンに就いては、なほ檢討され、縷説されるべき幾つかの問題が殘つてゐるだらう。然し吾人はそれを今後の懸案として保留し、ひと先づ玆で擱筆することゝしたい。

参考書

Fr. Hölderlin: Gesammelte Werke. (herausgegeben von Fr. Seebass und H. Kasack.)
Hölderlins Werke. (Meyers Klassiker-Ausgabe.)
Hölderlin: Die späten Hymnen. (hrg. von R. v. Delius.)
K. Viëtor: Die Lyrik Hölderlins.
W. Dilthey: Das Erlebnis u. die Dichtung. (Hölderlin.)
E. Lehmann: Hölderlins Lyrik.
W. Michel: Hölderlins abendländische Sendung.

Fr. Gundolf: Dichter u. Helden. (Hölderlins Archipelagus)

W. Böhm: Hölderlin. I. Bd.

K. Wendt: Hölderlin u. Schiller.

P. Witkop: Die deutschen Lyriker. I. Bd.

Fr. Diederich: Fr. Hölderlin u. sein Schicksalslied.

E. Cassirer: Idee u. Gestalt. (Hölderlin u. der. deut. Idealismus.)

E. Cassirer: Freiheit u. Form. (Goethe.)

N. v. Hellingrath: Hölderlin.

G. Landauer: Fr. Hölderlin.

C. Wandrey: Hölderlins deutsche Sendung. (Aus „Der neue Merkur“. 6. Jahrgang. Heft 4.)

三、ヘーゲルとドイツ浪曼主義

一

ヘーゲルに就いては、私は極めて貧しい知識しか持つてゐない。その私がかういふ問題を取り扱ふことは、少しく大膽過ぎることかも知れない。然し私はドイツの浪曼主義に對しては可なり深い關心を持つてゐるし、それにこの問題は同主義の發展と歸趨との上に可なり重要な意義を持つてゐると考へるので、專ら兩者の關係側面に考察を限りつゝ、言はゞ模索の道程を提示するに止めて置きたいと思ふ。

ヘーゲルは時に浪曼派の哲學者と呼ばれ、彼の哲學は浪曼派哲學の合理化もしくは完成と言はれる。然しこの關係づけはさう簡單に受け容れらる可きではない。第一、浪曼派の哲學もしくは思想といふのは、主として初期浪曼派のそれを指すのであらうが。それにしたところで、その哲學なるものは、一般の文學史において論斷されてゐるやうに、爾く統一的なものではない、氣分

の上からの統一はあつても、論理的に一貫したものではない。さういふものと堂々たる體系を有するヘーゲルの哲學とを比較することは、論述に際していろ〳〵の障碍に遭遇するであらう。更に浪曼派と言つたところで、ユーリウス・ペーテルゼンの道破したやうに、歷史的概念としての浪曼派と心理的概念としての浪曼派とがあり、兩者は時に齟齬杆格を免れない(「ドイツ浪曼派の本質規定」參照)。例へば「空想的」、「熱情的」、「非合理的」等が心理的概念としての浪曼主義の主要契機であるとすれば、謂はゆる浪曼家の中には、冷靜な、理智的な、批評的な人物も少くないのである。それでヘーゲルを浪曼派と關係せしめる場合、何れの意味の浪曼派が意味されるかも問題となる譯である。

以上の事柄を考へに入れつゝ、兩者を比較して見ると、その間には可なり多くの異點が存在するやうである。第一ヘーゲルの哲學は汎理論であり、辯證法はその思想體系の骨子である。クローナーはヘーゲル哲學を非合理論として特色づけてゐるやうであるし、さういふ風に見えないこともないが、然し大體から言へば、それは何うしても、一つの大いなる合理論と言はねばならない。然るに浪曼派の哲學は非合理論である、コルフの言ふ如く非合理主義的觀念論である(この點は然し後に再び問題とされるであらう)、それは理智を斥け、論理を撥無し、空想と直觀とを强

調し、時に主觀の放恣と浪曼派のイロニーとに逸走するところのものである。先づこの點においてお兩者の間に大いなる徑庭がある。第二にヘーゲルの哲學は觀念論である。チーザルツはそれを觀念的實在論（(Ideal-realismus）と見てゐるが「シルレルよりニーチェまで」參照)、思惟內容と思惟對象との同一性を主張し、現實的世界として認識から獨立に存在するところの現實的な對象を否定する點においては、それは純然たる觀念論である。然るに浪曼派の哲學は觀念論的でありながら、實は自然哲學の上に立脚せる實在論の傾向を隱約の裡に藏してゐるのである。それはフリードリッヒ・シュレーゲルの „Ideen" において示唆されてゐるところの思想で、浪曼派の一元論と稱せられるところのものである（ヴルツェル著「ドイツ浪曼派」第一卷、五五頁、參照)。「有限」において到る處に「無限」が啓示されるが故に、宇宙はその諸現象の各箇を通してその光榮を認識せしめるが故に、浪曼家は「有限」を、現實を愛することを學ぶに至つたのである。ノヷーリスにしても、彼は一方では謂はゆる「魔術的觀念論」(magischer Idealismus）の唱道者でありながら、他方では「所與性」の哲學もしくは實在論への動向が働いてゐるのである。（尤も浪曼派の自然、現實の理念は、ヘーゲルの謂はゆる精神の他在としての自然において、人間的協同體において啓示されるところの客觀的精神において、觀念論的合理化を見出してゐると

も見られるであらう。これらの點に就いては後にまた論及されるであらう。）

第三、浪曼派の自我、個性の觀念はフィヒテの「我」より派生せるものであるが、それは元來形而上學的概念たる「我」の、經驗的な心理學的な意味への飜譯に外ならない。ヘーゲルの「我」もやはりフィヒテの純粹我の發展であらうが、それは絶對我であり、絶對的精神であつて、言ふ迄もなく形而上學的概念である。第四、浪曼派の中心思想は個性主義で、個性の自由奔放たる活動に深甚の意義を認めるものである。これに反してヘーゲルは國家において道義の完成、道徳的理念の具體的實現を認めてゐるのである。國家は、彼に從へば、個人及び社會的結社の利害に奉仕する手段として見らる可きではなく、寧ろ目的それ自身であり、あらゆる目的の中の最高なるものである。而して國家は個人を排斥するものではないが、然しそれをその因子として包括してゐるのである。言ひ換へれば、「個」は「全」において含有されてゐる、然しそこではそれは已に個的存在として存在することを止めて了ふのである（カッシーラーの「ヘルデルリーンとドイツ觀念論」參照）。かくの如き見方は然し浪曼派の思想の主要特質を止揚するものでなければならない。尤も浪曼派は個人主義的であると共に、クルックホーンも述べてゐるやうに、協同團體的感情を多分に持つてゐた。國家の意義の如きもノヴーリス、シュライエルマッヒェル、アーダム・

ミュラー等に依つて十分に認められてゐる（クルックホーン著、「人格と協同團體」參照）。これは然し寧ろ浪曼派の個人主義的思想の推移とも見らる可きであるが、兎に角さういふ風に見て來ると、それは必ずしもヘーゲルの思想と杆格するものではなからう。終りにヘーゲルその人は極めて冷靜な、論理的な、意志の强固な、言はゞ nüchtern とも言ふ可き性情で、浪曼的な夢想的傾向や感情惑溺や非合理的要素を一向持つてゐない人のやうである。彼は言はゞアリストテレス型で、大體においてプラトン型である浪曼家とは大分隔たりのある人物として、吾人に感じられるのである。

然しこれらの異點――その或る者は必ずしも異點ではないかも知れぬ――があるにも拘はらず、ヘーゲル哲學がやはり浪曼派哲學の完成と見られるのは、いかなる理由に依つてゞあらうか。ヘーゲルが「カントに依つて破壞されたるものを再び建設した」ところの思辨哲學の巨頭であるといふことの外に、もつと特殊的な、內容的な關聯が兩者の間に介在するといふ主張が許されないならば、かくの如き確說は單なる時代的綜括の名稱以上の何者でもありえないであらう。

二

へーゲルとドイツ浪曼主義との特殊なる關聯を捕捉せんがために、吾人は今や眼を轉じて、へーゲル哲學の生起に參與する歷史的諸事情に考察を向けることゝする。この點に關してディルタイの「へーゲルの青年時代」における「神學的研究の關聯におけるへーゲルの世界觀の生起」の一章は、吾人にとつて極めて示唆的である。以下その一節（五四頁—六〇頁）を要說するであらう。

へーゲルの時代において行はれ、そして新しき客觀的觀念論を結果せしめたところの運動の眞中において、一七九五年から一八〇〇年の間にへーゲルの深祕的汎神論が生起した。當時は恰も文學上の一つの新運動が先づ伯林において、ヱーナ及びドレースデンにおいて生起しつゝあつた時代である。ヘルデルリーン、フリードリッヒ・シュレーゲル、ノヴーリス、シュライエルマッヒェル等が、シェリング及びへーゲルと同じ方向において前進した。尤もへーゲルの手記及び彼の少許の書翰は、この雰圍氣のいかなる部分が彼に影響したかを報告してゐない。殊にシェリングがへーゲルの汎神論的世界觀にいかばかりの影響を與へたかは、當時一般に優勢となつた汎神論的傾向やカント及びフィヒテにおいての、新しき形而上學へ導いたところの諸契機の影響やを考へに入れると、手記の年月日を明かにせざる限り、到底確說されることができない問題である。然しこれまでの發展史から考へて、へーゲルがフィヒテの純粹我から出發して絕對我の構想にま

で進み行き、かくて主觀において普遍妥當的であり、あらゆる思惟する人々を結合するやうに働いてゐるところの、超越的關聯から宇宙を構想するといふ點において、シェリングから影響されたといふことだけは、吾人にとつて明白である。

何れの形而上學的天才も、未だ爾く明瞭に視られなかつたところの現實の一面を概念において表現する。この一面は彼の形而上學的體驗の裡に融け入るのである。傳記的に見れば、これは體驗過程の一系列であるが、それらにおいて一つの普遍的事態が把握されることに依つて、それらは哲學的體驗となるのである。體驗の强さと、非個人的態度において體驗の中なる普遍的事態を捕捉する能力――それが形而上學的天才の必要條件である――とを大いなる形而上學者ヘーゲルは具備してゐたのである（チーザルツも前述の著において「ヘーゲルの浪曼的なる根は、有らゆる外觀から言つて、純粹なる論理學に基づける彼の世界像が然し最も深く固有なる考察に依據してゐる點に先づ存するのである」と言つてゐる）。彼は彼の友人達と共に、精神にとつて無緣なる權威の下への隷屬をも棄却する。例へば彼は神的の諸力に對する人格の關係において、支配と服從との各〻の形式を否定し、その關係に置き換へるに、人間相互の類似、人間と自然との類似及び人間の神的諸力との類似の關係を以てする。彼は自己をたゞ神的なる「全」の一部分として感

ぜんと欲するのである。

この形而上學的天才と共に、彼においては歴史家的天才が結びついてゐた。この點において當初から彼の研究方法は、彼の共努力する儕輩のそれと異なつてゐた。例へばフリードリッヒ・シュレーゲルの歴史的知識はより抱括的であり、より方法的であつたとは言へ、彼にはヘーゲルの持つてるやうな、諸概念における普遍的事態の捕捉においての純粹性と強度と恒久性とが缺けてゐた。彼はあらゆる現象の中に彼の體驗の深みを注ぎ入れ、そしてその際、而も全く對象的な態度を持した。彼が意識の歴史的形姿を究竟の深處まで追感した間に、彼は同時に歴史的世界の豐富さを自己の裡に綜括することができた。彼は概念の諸關係——それらにおいて彼は精神の關聯を發展せしめたのである——と同じ關係を、宇宙の關聯及び歴史の關聯において再び見出したのである。この三樣の關聯の同一性は、彼の思惟活動の基礎となるに至つたのである。

ヘーゲルの內部に存在してゐたこれらの問題は、一七九五年のシェリングの著書が彼を絕對的自我の汎神論にまで導いたや否や、徹底的に示現を求めずにはゐなかつた。ヘーゲルの汎神論の方向は、シェリングのかの大膽にして神速なる行動に依つて決定されたのである。更にシェリングの「知識學の解釋に就いての論文」が、主觀と物自體とを截別することに依つて認識を止揚し

たところの、優勢なるカント哲學に對して行つたところの批判は、確かにヘーゲルから受容されたに違ひない。シェリングが一七九七年において自然を可見的な神と宣言した時に、ヘーゲルの說も矢張同樣の主張を示した。ヘーゲルも主觀及び客觀における關聯のこの同一性において認識の問題が解決されたやうに見えたので、認識論に對するいかなる欲望をも持つてゐなかつた。その後シェリングが一七九八年に「世界精神」において宇宙のこのイデエールな關聯を表現するところの概念は、この時代におけるヘーゲルの優勢なる概念、生の概念である。シェリングは言ふ、「生は總ての生活する個體に共通である。彼等を互ひに區別するところのものは、たゞ生の方法のみである。」「生の普遍的原理は各箇の生活する個體において個性化される。」「一切の事物（單なる現象ではなく、然し無限の段階において個性に近づくところの）の本質的なるものは、生である。」かくの如き命題はヘーゲルの手記においても、殆ど言葉通りに繰返されてゐるのである。

而してシェリングが普遍的生活をより精しく有機體として決定し、かつそれをカントと同じく諸部分に對する「全體」の關係に依つて定義してゐるが、これもヘーゲルにおいて見出される思想である。但し彼においては――これは重要なる異點である――一つの世界總體性のこの概念は、悟性の思惟の諸關係に對するそれの論理的對立において、彼の全き思想世界の中心點となり、そ

してこの意義を主張するのである。尤もこの純粋なる生の概念を、ヘーゲルはフィヒテ及びシェリングにのみ負うてゐると考へるのは早計である。何となれば、ヘルデルリーンの「ヒュペリーオン」の第一巻が已にこの概念に依つて貫かれてゐるからである。更にシェリングの進化史的自然解釋への進歩は、當時のヘーゲルの手記には見出されないのである。

三

以上が一八〇〇年前後のヘーゲルを取り圍んでゐたところの思想的雰圍氣であるが、このやがて彼の絶對精神にまで發展したる生の概念――シェリング、ヘルデルリーンとも相共通なる生の概念こそは、ヘーゲルとドイツ浪曼派とを結びつけるところのものでなければならない。ヘーゲルと二人の友人とのテュービンゲン時代における深交は周知の事であるが、この時代及びその後においてヘルデルリーンがヘーゲル等にいかなるものを負ひ、またヘーゲル等がヘルデルリーンからいかに多くを受けたかは、ディルクイやカッシーラーも言つてゐるやうに、確說されることのできない問題である。かの生の概念が、ドイツ浪曼家においても同樣に釀成せられてゐたことは、近頃ブリンクマンの討究に依つて明かにせられた（「ドイツ浪曼派における生の理念」、一九

二六年)。更にそれはそれより前にヘルデル(「イデーン」第五章、「スピノーザに就いての對話」の第五對話)及びゲーテ(一七八一年に書かれたと傳へられてゐる感激的な論文「自然」を見よ)においても示唆されてゐる、もしくは形成されてゐるところの思想である。

結局これらの諸家に共通なるこの理念は、スピノーザの萬有一元論にその根源を發してゐるもので、それがレッシング及びヤコービに依つてドイツの思想界に普及せしめられ、時代を貫徹せる普遍的精神として、言はゞ一つの流動體として當時の諸精神を包圍してゐたところのものであらう。そしてそれを各自が各自の流儀において自己のものとなしたと見るのが至當であらう。次にノヴーリスの生の理念とヘーゲルのそれとを比較して、そこに兩者の脈絡を見出すことゝしたい。

浪曼派の「自我」は言ふ迄もなくフィヒテの「我」から派生した理念であるが、然し彼等浪曼家はフィヒテにおける、非我としての自然の貶黜には滿足することができなかつた。それはフィヒテに對するヘルデルリーンの關係においても同樣であつた(カッシーラー)。彼等は、特にノヴーリスは自我(精神)と非我(客觀)とに同樣の價値を置かんと欲した。結論を先取りするならば、つまり彼は觀念論と實在論との對立を止揚せんと欲したのである。ノヴーリスは云ふ、「自

我を規定せんがためには、吾々はそれをあるものに關係せしめねばならない。關係づけは區別に依つて行はれる――兩者は存在の一つの絶對的領域のテーゼに依つて行はれる。それは唯存在(Nursein) 或は渾沌である。」(„Studienhefte" III.) 即ち全存在をそれ自身の中に包括するより高きものを稱して、彼は渾沌と呼ぶのである。彼は更に進んでかう言ふ、「尙一つのより高き領域があるであらうならば、それは存在と非存在との間の領域、兩者の間の浮搖――一つの不可說者であらう。而して玆に吾々は生の概念を持つのである。」彼に從へば、あらゆる哲學は存在を目指してゐる。存在以上のものは吾人の認識能力を超越してゐる。生――この「一つの不斷の流」は不可說的であり、非合理的である。從つてこの生の理念は心理的道程において得られたものではない。更に形而上學的原理としてのこの生の理念は、自然科學の意味の生活過程からは峻別されねばならないのである。(彼は當時の自然科學から深く影響されたが、この點に關しては今は論及しない。)而して生の形而上學と進化の理念とは、彼においては內面的に必然的に關聯する。それで進化の經過は渾沌――兩極性――綜合の系列に依つて告示されてゐる。生そのものが進化であるとすれば、それが包括するところの一切のもの、人間及び自然は歷史的發展の過程にあらねばならないのである。而してこの歷史的發展は更に生の本質に依つて決定せられる、即ち有機的過

程である。而して生の反對は死ではない。死は個體にとつて終結、絶滅ではない、それは變化に過ぎない。死はより高きものへの上昇を可能にし、無限の運動としての生の性質を確立せんがための生の必然的前提である。

フリードリッヒ・シュレーゲルにおいても、生の理念は已に一七九三年における兄ヴィルヘルムへの書翰において現はれてゐる。彼はそこで「無限の充實」、「無常なる生活の永久の泉」を說き、理性を「より高き生」と呼んでゐる。而して彼の生そのものは內的分裂の上に基けるもので、永久の渾沌であり、彼にはそれの意味を捕捉す可き可能性が缺けてゐるのである。それの意識はイロニーに外ならないのである。彼にとつても、ノヴーリスにとつても、無限なる生が究竟の言葉であるが、後者は運動においても休止するところの統一を認め、前者は無限の運動のみを見てゐるのである。

吾人は尙アーダム・ミュラー、バーデル、特にシェリングにおける生の理念に就いて述べる可きであるが、今はそれを割愛して、直ちにヘーゲルのそれへ移つて行かう。ヘーゲルにおける生の理念の生起は前述の如くであるが、彼においては純粹なる生――それはまた精神として特質づけられてゐる――は、世界總體性として規定されてゐる。それは多樣性の統一として抽象される

ところの法則ではなく、「多」をそれの統一において包括するところの「全」である。部分は、それらが生命づけるところの統一と結合してゐる限り、機官である。精神は生の全體において諸部分を綜括する。而してこの生の全體こそ正しく世界總體性である。「一つの統一における多様なるものゝ綜括」としての精神は、個的精神の關聯において體驗される。自然はそれで生そのものではない、然し「固定化されたる生」であり、反省——それにおいて個は全から截別される——に依つて固定化されたものである。それは對立に基づける「一つの無限的に有限なるもの」に過ぎない。個的生命としての人間は、彼が部分として他者から區別されてある限りにおいて、存在するのである。彼は然し同時に彼が決して獨立の部分ではなく、然し全と一つである限りにおいてのみ存在するのである。かくの如く生は對立であると同時に合一である。悟性は兩者を同時に思惟することはできない。何となれば、一つの措定は常に、も一つのものゝ排除を意味するからである。悟性は生そのものを認識しつゝ捕捉することはできない。それは思惟と無限の生、主觀と客觀との對立を超越することができないからである。無限なる生は一般に理解さる可きものではない。然し有限なる生は、それが生であるが故に、宗教における純粋なる生としての神にまで高められることができる。生の一つの特質は發展である、未だ發展せざる統一から反省(分離)への、

そこから再合一（愛）への發展である。然しこの發展はそれ以上追究されてはゐない。自然における發展（進化）に就いては、當時はまだ論及されてゐない。これが一七九五年から一八〇〇年へかけてヘーゲルを支配してゐたところの、謂はゆる「深祕的汎神論」の大要である。ディルタイはこの深祕的汎神論を次のやうに簡潔に公式化した、「世界總體性においてその實現を持つところの、精神としての無限なる生——それは悟性には捕捉し得ざるものであり、たゞ心靈の宗敎的に靜觀的なる高まりにおいてのみ到達し得られるものである」（「ヘーゲルの青年時代」、一五四頁）。

ヘーゲルが浪曼家と共通に持つてゐる點は、生の非合理性の確信、最高の綜合としての愛の把握、發展系列の觀相である。然し吾人はヘーゲルにおいては、自然の無限なる生產性に就いてのシェリングの見解、生は無限の生成であるといふ、ノヴーリス、フリードリッヒ・シュレーゲルの理論を見出すことができない。ヘーゲルは全然、思惟の關係形式から、特に「全」對「個」の關係から出發してゐる。かくて彼は生の理念、統一と無限との諸理念をば浪曼家とは別樣に見る。彼等にとつては無限は、無限なる生成の中に發展するところの充實と同じものである。畢竟するにヘーゲルには、動學的な發展の概念が缺けてゐる。それは一つには、彼が自然哲學から出發し

ないで、歴史、特に宗教史から出發してゐるからでもある。彼においては無限の規定の如きも、純論理的契機に從つて行はれてゐるのである。

以上、生の理念を機緣として吾人はヘーゲルと浪曼派との關係を跡づけたが、無論兩者の關係はそれだけで盡されたとは言へない。浪曼派の國家觀がヘーゲルの國家哲學においていかなる組織化を見出したか、浪曼的藝術——ヘーゲルはそれを基督敎的藝術、ゴーチック藝術と解してゐる——が彼の美學において、東方的藝術、古典藝術と竝んでいかなる意味を與へられたか、オットー・ブラウンの謂はゆる浪曼派の「近代的歷史意識」、旺盛なる歷史的精神がヘーゲルの歷史哲學においていかなる合理化に到著したか——それらの問題に就いても論ず可き事柄は多々あらう。「ドイツ浪曼派」の著者ルードルフ・ハイムは、同書の結末において、浪曼派の文學精神の最も巧妙なるかつ大規模なる合理化はヘーゲルの哲學において行はれた、そこでは浪曼家の美學的意圖が批判的のそれと、體系的意圖が歷史的のそれと、宗敎的、道德的意圖が藝術的のそれと相支持し、相交叉し、互ひに集合し、貫徹し合つたが、然しそこで同時に浪曼派は自分以上に逸出して了つた、といふ意味を述べてゐる。然し今はそれらの問題に觸れる可き餘地を持たない。

概して言へば、浪曼派の「包芽的」、「流動的」、「斷章的」、「非合理的」はヘーゲル哲學におい

て結實、定形化、組織化、合理化を見出したといふことができよう。然しそれは決してヘーゲル哲學における動的・發展的要素を否定することゝはならない。そこには浪曼派と違つた意味において、發展的要素が包藏されてゐるであらうからである。それらの契機を捕捉して、それを以て現代思潮の紛糾を解決し、以てその歸趨を示唆することが、現代に於けるヘーゲル學徒の任務であらう。

四、ハウプトマン

一

ハウプトマンが處女作「日の出前」を以て沈滯振はざりしドイツの文壇に突如として烈しい渦卷を捲き起し、續いて「寂しき人々」、「織匠」、「沈鐘」、「馭者ヘンシェル」等の作品を以て世に問うた頃、卽ち今から三四十年前は、彼の名が本國においてのみならず、諸外國においても、最も多く問題とされた時代である。日本の文壇に彼の名がイプセン、トルストイのそれに次いで紹介され、上演され出したのもそれから少しあとの時代で、卽ち自然主義の隆盛期、新浪曼主義の擡頭期に當つてゐる。彼の作品としてわが國に紹介されたのは、私の記憶にして誤まつてゐなければ、雜誌「太陽」に揭載された小山內薰譯の「使徒」である。鷗外の「ゲルハルト・ハウプトマン」が出版されたのは明治三十九年、登張竹風、泉鏡花共譯の「沈鐘」が上梓されたのは、明治四十一年である。

ところで「シュルックとヤウ」、「ミヒャエル・クラーメル」、「赤き鶏」の出た頃から、「自稱基督エマーヌエル・クヰント」、「アトランティス」の出た時代、即ち彼の誕生五十年記念祭の前後になると、彼はドイツ文壇の重鎭として押しも押されもせぬ位置に置かれたにせよ、ハウプマトン熱は本國においても、從つて日本においても、幾らか下火になつて來た。殊に大戰後は表現主義の勃興、思想界の尖鋭化のために、彼は老大家として文壇の背景に敬遠された形になつて來た。誕生六十年記念祭の際には彼の鄕國ブレースラウや、ザルツブルクにおいて祝祭劇が演じられたりしたが、ハウプトマン已に老いたりの聲は、會〻彼地に居合せた私達の耳朶を打つたものである。然しその間もその後も、彼の制作は決して衰へなかつた。而もその制作は却つて彼獨自の境地を展開し、その人生觀的意義においては、往時の作に見られないやうな深味を示すやうになつた。

フーゴー・キェーニッヒスガルテンは「ハウプトマンの晩年の作品」(1)といふ一文において、その間の消息を次のやうに說明してゐる、「彼の時代を通してのゲルハルト・ハウプトマンの路は、色々の點においてゲーテの路に似てゐる。兩人は彼等の活動において二つの異なれる時代を包括してゐる。兩人は彼等の生活の高みにおいて、これらの時代の轉回を意味するところの、一つの

歐羅巴の戰爭を體驗する。兩人はこの轉回の前には彼等が解釋と探究とを以てその行く可き路を指示してやつたところの、彼等の時代から支持されてゐる。そして兩人は彼等の晩年の作品を以てしては、一つの變化したる、疎遠になつた世界の中に突き出てゐる。彼等の運命は最後に、次の點においても互ひに類似してゐる——彼等の晩年の發展の必然性が同時代人に僅かに漸次的に明瞭になりつゝあるのに、彼等の榮譽、彼等の實際の人氣は、彼等が依つて以て一時期を動かしてゐたところの、彼等の早期の制作から遙かにより多く導き出されてゐるのである。」更にロタール・シュヴーゲルは「一九一八年——『ゾアーナの異端者』の出來た年——以前に書かれたところのものは、全體の學的解釋にとつては古臭くなつて了つた(2)」とも言つてゐる。それらの言葉は後の檢討によつて證示される必要があるが、若しその言葉のやうであるとするならば、「さてピッパは踊る」の中の

„Wenn der Greis nicht mehr könnte als der Mann,
Was wäre dann wohl der Sinn des Alters ?

老翁が壯年者よりも偉い事が出來ないなら、老齢の意味は果して何處に存するだらう。

といふ詩人の言葉が、彼自身にとつて生きて來たといふことができるだらう。

(1) Hugo F. Koenigsgarten: Hauptmanns späte Werke. („Die neue Rundschau" XLIII. Jahrgang, 11. Heft, Nov. 1932)

(2) Lothar H. Schwager: Die Bildungsidee und das ethische Programm G. Hauptmanns im Kampf um die Zukunft. (S. 58)

二

ハウプトマンの傳記は鷗外の「ハウプトマン」等に讓つて、こゝでは作品の理解に役立つ程度において、彼の生活、彼の藝術的態度等の諸〻の特徴に就いて述べて置かう。

ゲルハルト・ハウプトマン（一八六二年シュレージエンのオーベルザルツブルンに生る）の最も強い生活要素は鄕土的といふことである。彼の制作は烈しい外部の壓迫から強制されたものではなくて、寧ろ彼の鄕土の種族性及び生活から流露したものである。彼の藝術的特色は特に中年までの作においては、鄕土的色彩から影響されてゐる。ハウプトマンにおいて吾人は先づ第一にシュレージエンの詩人を見ることができる。彼を外國人の摸倣者とするのは、當らない觀察であつて、彼はその本質においてドイツ的である。彼の長所と弱點とにおいて、彼の藝術の發展にお

いて、彼はシュレジア人である。シュレージエンの國土は、リーゼンゲビルグスカムの山脈から、産業村落の煙れる煙突及び低部シュレージエンの平野に至るまで、彼には親み深いものであつた。彼の手に成れる獨創的な、最も美しい畫像は、シュレージエンの風景から取り來られ、彼の描ける活々とした形姿は、シュレージエンの住民の中から捕へられたものである。彼の比ひなき觀察力、微細なるものに對する彼の感覺、自然に對する彼の微妙なる感情は、彼をして鄕土の生活を最も忠實に再現せしめた（「日の出前」、「織匠」、「沈鐘」、「馭者ヘンシェル」、「ローゼ・ベルント」）。ハウプトマンが彼の處女作「日の出前」において、ギッツドルフの農夫共をして鄕土のそのまゝの方言を舞臺で語らしめたことは、今日の吾々には餘り意味のないことのやうである。然しその時代にとつては、それは一つの行爲であつた。ハウプトマンに依つて描かれたるシュレージエンの農夫及び彼等の生粹なる方言と共に、人物描寫の新しい一時代が始まつたのである。

この重要な要素にまで、ハウプトマンにとつては、第二の重要な契機として家庭の影響が加はつて來る。敎養階級からではなく、然し兩手にたこを持つてるところの下層民から、ゲルハルト・ハウプトマンは生れ出たのである（彼の祖父が若い時分に織匠であり、彼の父がオーベルザルツブルンの溫泉宿の主人であつたことは、讀者の已に知つて居られる所であらう）。この彼の系統

は彼の發展にとつて、一つの重要な契機である。彼の作品はその晩年のものに至るまで、少年時代の追憶に滿ちてゐる。同地方の織匠の窮狀に就いての父の物語は、蓋し彼にとつて最も印象深きものであつたらう。彼は同情の詩人と言はれるが、この社會的同情、貧しき者、虐げられたる者に對する同情も、彼の性情に根ざしてゐるのは無論であるが、環境から影響された點も決して少くないであらう(若きハウプトマンに就いて彼の一友人は恁う言つた、「私はこれまで社會的感情が彼ぐらゐ血液中に、その上全神經系統に行き亙つたところの人を見たことがない」)。宗教的影響も已に早く彼に與へられた。彼は少年時代にシュトリーガウ郡に農園を所有してゐた母方の伯父グスターフ・シューベルトの許に一時寄寓してゐたことがあるが、その地方はヘルンフート派(四海同胞派)の部落であり、かつその家も敬神的な、虔信主義的な空氣に滿ちてゐたのである。彼の少年時代における宗敎的影響は彼のいろ〳〵の作品(「使徒」、「寂しき人々」、「ハンネーレ」、「エマーヌエル・クヰント」、「白き救世主」、「インディポーディ」等)において跡づけられるのである。而してハウプトマンは後には敎會的基督敎から離れて、寧ろ異敎的傾向に轉じたやうであるが、「ハウプトマンの宗敎」の著者ラングネルが言つてるやうに、宗敎的なるものは一般に彼の生活感情そのものであつたとも言へるだらう。生活の細微なる事相を捕捉し、人間の外部的

特徴――それは彼の初期の戯曲の舞臺上のトガキにおいては、注文通りの演技者を見出すことが不可能であらう程に、稍〻煩さく書き記される――を看取し、日常の用語法を忠實に再現し、場面や生活境遇を活々と展示するところの鋭利なる觀察力も、上に述べたやうなハウプトマンの環境と結びついてゐる。さらに彼の觀察的才能は、彼がブレースラウの美術學校や羅馬において營んだところの、彫塑術の研究に依つて一層促進されたと、言へるであらう。彼は造形美術から文學的創作に移つて行つたが、前者は後者に對して決して無益なものではなかつた。ハウプトマンの如く、多種多様な形姿を彫塑的に形成した詩人は、これまでドイツにはなかつた。下層階級からのいろ〳〵の人物を描ける點においては、彼は沙翁にすら勝つてゐる。たゞ最高の形姿、象徴的人間及び記念碑的人間の描寫においては、彼は世界文學の大家に一籌を輸してゐると、言はねばならぬ。詩作と造形美術とが彼を養つてくれた。後者から前者へかけて、彼においては重要な絲が張りつめられてゐる。彼の時代の造形美術の範圍においては、カルクロイトとウーデとが彼に最も類縁的である。

最も微小なるものゝ細心綿密な形成と、描寫とにおいて、ハウプトマンの最も強い性質が現はれてゐる。卽ち意志力である。小休みなき苦闘において、後は自分といふ者を鍛へて行つた。彼

の初めの制作は、言はゞ聞勉なディレッタントのそれに似てゐた。豊かな自然は彼に富贍な藝術的天才を附與したとは言へない。ニーチェ、メーリケ、ケラアに比べて見ると、ハウプトマンは幾分か狹隘な、孜々として努力するやうな才能であつた。かくて彼を高みへ連れ來つたところの諸要素の中において、持久力と意志力とは可なり重要な地位を占めてゐるのである。彼が文壇に現はれたときには、同年輩の文學者の中で決して出色といふほどではなかつた。「日の出前」はその時代においては兎に角破天荒の作には違ひなかつたが、テオドール・フォンターネが認めてくれなかつたら、彼の出世作とはならなかつたかも知れない。ブライプトロイやコンラートやキルヒバッハやはいろ〳〵の點において彼の光芒を妨げた。アルノー・ホルツ及びヨハンネス・シュラーフが、或る藝術的原理の最も徹底的な應用を始めて彼に教へたのである。彼の初期の作品は、嚴密に言ふならば、實驗以上のものではなかつたであらう。ハウプトマンが彼の初期の制作以上に出て來たことは、元より細微な點をも忽にせざる、緊張的な勞作に因ると共に、一方では時代の恩惠に依つても助けられてゐたのである。といふのは、その時代は、雄大なるもの、大規模なるものにおいてよりも、凡庸なるもの、みかけの惡るいもの、貧弱なるものにおいて新しい美の源を認め始めた時代だからである。

ハウプトマンの生活において、吾人は一つの職業から他の職業への著しい動搖を認めることができる。彼は少年時代に農業に志し、それから彫塑術に赴き、彫塑術から演劇術へ、——彼は俳優たらんとしたことがあると言はれてゐる——演劇術から創作へと移つて行つた。更に愛慾生活の方面において、彼は第一の妻マリーエと第二の妻マルガレーテとの間に、可なり久しい間惱ましい動搖を經驗した。その惱みは「寂しき人々」や「沈鐘」やの諸作にも現はれてゐるし、晩年の自傳的回想「情熱の書」においても具さに物語られてゐる。ところでかういふ動搖と不安とにおいて、彼の天性の一つの法則が告示されてゐる。卽ち或る幽暗なる藝術的衝動が彼の感情世界の中心點に存してゐるのである。彼はこの藝術的衝動と彼の本來の方向とを精確に知らなかつたので、彼は或ひは造形美術に、或ひは虔信派的な感情惑溺に、或ひは社會主義の傳道に、或ひは演劇術に走り、而して終りに詩作に向つたのである。晩年において彼は反時代的傾向と異敎的・希臘的な心靈合致の世界觀とにおいて、その落着きを見出したやうであるが、それでも時には往時の自然主義への復歸を敢てした。然し彼の性格において强烈な道德的の力がなかつたならば、ハウプトマンは現在のハウプトマンではありえなかつたであらう。その道德的な力とは容赦なき眞理の愛と、喧騷な、然し空疎な時流に妥協しえない眞劍さとに外ならない。結局、彼の文學的

地位を作り上げたところのものは、彼が才能智能やの點において他人を凌駕したためではない。然し彼が一面的になる勇氣を有し、彼の本質の統一の法則を明かに認識し、その法則を嚴格に保持したことが、彼をして今日あらしめた所以である。彼は成功への路が開かれた瞬間において殆ど頑固にも側路へ曲がり行き、一歩々々難澁な進路を取つた。かくの如く彼は何れの他の詩人よりもより多く、自分の自我への忠實を保つたわけである。彼がいろ〳〵の作品において、いろ〳〵の藝術的原理を追求し、いろ〳〵の問題の間に彷徨し、その結果一定の主義傾向を持つてゐないかの如く見えるところに、却つて彼の自我への忠實が存するのであらう。際立つた特色がないやうに見えるところに、却つて彼の特色が存するとも言へるであらう。

この項は主として、Fr. Kummer: Deutsche Literaturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. II. Bd. Gerhart Hauptmann の一節に據つた。

三

ハウプトマンは自然主義の作家であると共に浪曼的傾向を多分に持つてゐるが、彼の藝術家としての本質・本領は果していかなるものであるか、それを解明する一つの手段として、彼を包圍

し、彼を育成せる時代的環境、特に彼の生成を促せる時代精神に就いての概觀を施してみたい。

十九世紀後半の精神的狀勢は、自然科學の壓倒的な勢力、歐羅巴の社會の大規模な社會的・經濟的革命及び歷史と傳統とに依つて支持されて來たところの人生觀の倒壞に依つて規定された。この三つの因子の協力作用は凡そ一八四〇年頃に始まるが、吾人が今日も捲き込まれてゐるところの渾沌たる一つの運動は、それに依つて惹き起されたのである。而してハウプトマンはこの大いなる運動を切實に體驗し、それの樣々の樣相を藝術的象徵において表現したところの、大いなる代表者の一人である。

ドイツ觀念論の思想世界はヘーゲルに依つて成就されると共に、彼に依つて超克されるべき運命を經驗しなければならなかつた。觀念論の超克の諸要素はすでにヘーゲルの體系の中に存してゐたのである。卽ち、彼は理性を現實において完全に表現せしめ、現實を理性的なものとして理解したのであるが、然しその結果、理性は相對化され、却つて偶然的な歷史的・經驗的な現實が絕對化されるやうになつた。卽ち、謂はゆる、ヘーゲル主義の唯物論への轉倒が行はれたのである。「それと共に經濟的過程を根礎となし、而してその隨伴現象としてあらゆる文學的・藝術的及び宗敎的過程を解釋したところの歷史的唯物主義が基礎づけられた。一層重要なことは然し、

この點においても大衆運動が本質的なものとして、個人的なるものは單に偶然的な、かつ一時的な生産物として認められた、といふことであつた。(1)」

自然科學、唯物論、歷史主義、實證主義の壓倒的勢力と共に、一方においては社會問題が一層尖銳化し、資本家對勞働階級の對立は益〻烈しくなり、被壓迫者としての勞働者の狀態は、十九世紀の後半においては、正に慘苦の極に達してゐた。社會的なるものは、個人的・人格的なるものを抑壓し、たま〳〵規範的なるものが問題となつた場合には、理想主義的な人格價値ではなく、苦められたる者への同情――感傷的要素を否定しえないところの社會的同情が、道德的要求として提起されるだけになつたのである。

然しこの時に當つて科學的人生觀に對する反抗が思想界の一角に隆起するに至つたことも、吾人は見遁すことはできない。といふのは、歷史的現象に對する深刻なる透察が始まり、その結果歷史の法則が自然科學の法則とは別箇のものである事が確說されるに至つたと共に、人格の獨自なる價値、個性の非合理性、人間の內生活の幽微なる構造が高調されるやうになつたのである。この新しき理想主義は思想家としてはディルタイ、ニーチェ、リッケルト、ジムメルの名に、詩人としてはメーテルリンク、シュテファン・ゲオルゲ及びリルケの名に結びつけられねばならな

い。

ゲルハルト・ハウプトマンはかくの如き對立と相剋とを持つた時代の子であり、かつその時代の重要なる代表者の一人である。ドイツ文壇において彼が踏みしめた足跡は、細心なる自然主義的世界考察及び現象の因果的・機械主義的解釋より、理想的な、深い形而上學的認識から滿されたる世界觀への移行を示してゐる。かくの如き移行と轉向とは蓋し、彼の最も固有的な精神的特質から生起するのである。彼の根本傾向は「大地の惱み」と「天國への憧憬」(詩集 „Das bunte Buch“ の卷頭の言葉) との間を搖曳し、更にこの二つの要素の獨異な交錯を示してゐるのである。蓋し「日の出前」、「織匠」、「馭者ヘンシェル」、「ローゼ・ベルント」より「ヴンダ」、「ドロテーア・アンゲルマン」の系列に屬するものは、兩要素の交錯を持ちながら、寧ろ大地の惱みを中心題目となしてゐるものであり、「ハンネーレの昇天」、「沈鐘」、「白き救世主」、「インディポーディ」、「エマーヌエル・クヰント」等の作品は、天上への憧憬をより強く響き出さしめてゐる。更に「ゾアーナの異端者」、「大いなる母の島」の如きは、地上的なるものへの異教的悅びともいふ可き、新しい要素を含んでゐる。卽ちそれらの作は、大地、根元的に本能的なるもの、エーロスに對する異教的傾向において、汎神論的な世界把握を示してゐるのである。

かくてハウプトマンは自然主義者として文壇に登場したが、その當初の自然主義が已にゾラ、フローベル等の自然主義ではない。それは現實に對する態度、人間の把握、社會的同情の豊富さにおいて、初めから宗敎的な、宇宙論的な動向を裏切つてゐた。彼は現實を凝視し、現實を爬羅剔抉する點においてはトルストイから學ぶところが多かつたやうであるが、而もトルストイほどの徹底味を示さず、そこに一種の人間的弱さを感ぜしめるのも、その間の消息に觸れてゐると言へるだらう。彼はかくして自然主義から浪曼主義へ移行したが、彼の根本動向は寧ろ後者においてそのエレメントにゐた。然し彼は全く現實から遊離し、漂々乎たる空想を樂しみ、もしくは怪奇の世界を創造するところの浪曼主義者ではない、彼はいかなる場合においても現實、大地を離れはしない。この點において彼は正にゲーテ的であり、彼の現實はゲーテ的意味における現實である。「ゲルハルト・ハウプトマンの宗敎」の著者、エルヴィーン・ラングネルは恁う言つてゐる、「ハウプトマンの自然主義及びハウプトマンの浪曼主義はかくして一つの根源、卽ち宇宙論的體驗から發生する。」（二四頁）「ハウプトマンにとつては、自然において生が啓示されてゐる、かくて自然は生とあらゆる生の原的概念＝神と同等視されてゐる。」（四六頁）シュヴーゲルは前述の書においてかう言つてゐる、「彼は自然主義者でもなく、理想主義者でもなかつた。彼はオイレ

ンシュピーゲルの如く現實主義者(レアリスト)であつた。彼はあらゆる現實を、夢の現實をも自分自身の裡に取り入れる。彼はそれを吸收する。あらゆる異質的な力が彼の裡に存在する。ティル・オイレンシュピーゲルが彼の夢の漂泊において全宇宙を急行することは、偶然ではない。彼は實にさうせずにはゐられないのである。さうしなければ、彼は最も徹底的な現實主義者ではあり得ないであらう。」(六二頁)

かくの如く彼の謂はゆる現實は生全體であり、かつその生たるや單に物質的・機械的・因果律的のものでなく、宗教的・深祕的のものであるとすれば、彼の現實主義は謂はゆる魔術的現實主義 Magischer Realismus に外ならないであらう。

(1) W. Windelband: Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts. 3. Kapitel.

四

ハウプトマンは主として戲曲家として認められてゐるが、彼の戲曲は時に非戲曲的なりとして非難された。然るに彼の小説のあるもの――例へば「ゾアーナの異端者」の如き――は、手法的

にも完璧なものとして稱讃されるが、彼の藝術家としての天分は戯曲の領分におけるよりは、寧ろ敍事詩的・敍情詩的の方面に存してゐるのではなからうか――その問題に就いて少しく檢討して見よう。

ジークムント・ビトコウスキー（S. Bytkowski）の著「ゲルハルト・ハウプトマン」（一九〇八年）は、ハウプトマンの初期の自然主義的戯曲を論じたもので、今から見れば全體において可なり退屈なものであるが、彼はその結論に於いて自然主義・印象主義と戯曲との兩立せざることを說き、ハウプトマンの戯曲を戯曲的でないと論斷した。といふのは、自然主義的戯曲は自然主義的・印象主義的な小說から發生せるものである、卽ち造形美術から發生して一面的に敍事詩的なるものゝ特殊なる種類、卽ちかの自然主義的・印象主義的小說には適應するが、誤まつて戯曲に應用されたところの一つの藝術理論に基づいてゐる。然るに戯曲は元來、爭鬪と運動、相反的活力の撞突に依つての人間的生活の祕密を表現するもので、この戰ひの發展こそ、吾人が戯曲的動作と稱するところのものである。かくて人生の諸相をその邊幅（ブライテ）において精密描寫せんとする戯曲は、その本來の性質において戯曲的ではない、といふのである。ヘッベルも戯曲は人生の爭鬪の過程を表現するもので、それを邊幅において描寫するものではないと言つてゐるが、ビトコウ

スキーの所論も結局その說に基づいてゐるのであらう。

ビトコウスキーの說は大體において首肯しえられるが、ハウプトマンの戲曲が叙事詩的・叙情詩的で、本來的の意味において戲曲的でないといふ事は種々の方面から證示されることができる。例へば彼の戲曲における主人公の多くは意志的・能動的・爭鬪的性格ではなく、受動的・歸依的・惑溺的な感情人もしくは情調人であり、時には病的な神經衰弱者ですらある。從つて彼の戲曲のテーマは二つの相反的活力の鬪爭、それの悲劇的解決ではなくして、運命、環境、本能的なるものに對する個人、人間、心靈的なるものゝ讓步もしくは屈服であつて、それは哀憐的(rührend)な感じを與へるが、悲劇的な效果において不十分なところがある。次に手法的にも彼の戲曲は非戲曲的である。例へば彼の戲曲の多くのものにおいて、重要な事件は大抵幕と幕との間に起り、本來の幕においては、それらの事件の結果が提示されるだけである（織匠 はその著しい例である)。つまり彼の戲曲においては、生成 (das Werden) ではなくして、生成したるもの (das Gewordene)が描き出されるのであるが、かくの如き手法はクライストの「破壺」、ヘッベルの「マリア・マグダレーネ」、イプセンの「亡靈」等において用ひられたる、謂はゆる分析的技巧を以て行はれない限り、非戲曲的たるを免れないのである。それから重要な人物以外に多くの人物が登

場すること（「平和祭」の如きはその例外である）、挿話的場面の多きこと、更に舞臺面、登場人物のトガキの精細さ――それを一々遵奉することは、前述の如く、演技者にとつて不可能であらうほどの精細さは、彼の戯曲を敍事詩的たらしめる因子でなければならない。そのトガキに至つては正に小說的・敍述的であつて、舞臺において表現し得ない多くの事柄を含んでゐる。例へば「日の出前」を取つて見ると、登場する一人物に就いて「それはいつものやうに最後の客として料理屋を出て來たところの百姓家の亭主クラウゼである」といふことが書かれ、第一幕に登場するシュピレルといふ女に就いては、「後妻につゞいて稍〻遲れて來る、背は低く曲つてゐる。後妻の古着を着かざつてゐる」と書かれてゐる。「寂しき人々」の舅フォッケラートに就いては、「骨太にて横に太り、おひおひ脂肪過多に陷らんとす。……腰は既に曲れり。小股にて歩く癖あり。何人をも過度に親愛す」と書かれてゐる。かういふ例は枚擧に遑ないが、然しそれは主として作者の初期自然主義時代の作品の特徵であつて、後には超克されたところのものであることも斷つて置きたい。

ハウプトマンが敍事詩人であり、寧ろ敍情的敍事詩人であることに關して、クリスチアーン・ヘルマンは次のやうに說いてゐる、「ハウプトマンにおける一つの主要なる點は、種々の現實範圍

における動搖である。そしてあらゆるものが蓄積されてゐるところの現實の層の如何に從つて、作品の問題と形式とが解決され、個人の特殊なる性格が發生し、終りに事件の樣態が發生する。ハウプトマンは外觀においては戲曲家であるが、實は本質的には敍事詩人である。而して彼をかくあらしめるところのものは、事件の存在へのかの依存に外ならない。その上、大抵この存在に配屬せしめられたる個人の體驗が問題となつてゐるからして、彼は敍情的敍事詩人である。……ハウプトマンにとつては事件（現象）の法則が一次的な問題ではなくして、存在の構造が問題となつてゐるからして、……純狀態的なるものが彼の初期の戲曲において優勢に支配してゐる。……同じ事が彼の童話劇及び象徵劇においても認められ、ヘンシェル、ローゼ・ベルント、哀れなハインリッヒ、グリセルダ等の委曲な布置を持つた戲曲に就いても認められる。ずつと後になつて、而もとりわけ純敍事詩的な作品（「エマーヌエル・クキント」、「ゾアーナの異端者」、「アンナ」）やはいて……狀態と過程的との或る結合、或る運動性が入り來るのである。その運動性たるや、における戲曲的要素に依つてゞはなく、ハウプトマンに固有な、そして總ての彼の詩的なる形像に久にする憧憬に依つて路を切り拓かれて居り、而して休止する存在と、生を高めるところの、永內在それ自身を超越せんとする生成との、自然と精神との調和を招致するのである。(1)

ハウプトマンが自然主義者として文壇に現はれ出る前に、「プロメティーデンロース」(一八八五年、この詩はバイロンのチャイルド・ハロードを摸擬したもの、主人公をゼーリンと稱し、十三章より成る。未熟の作であるが、已にこの作に現はれてゐる下層民に對する同情は、後年の詩人の特色を早くも裏切つてゐると言はれる)や「千紫萬紅」(„Das bunte Buch. 一八八八年)の如き敍情詩の作があり、後年には「青い花」の如き詩が書かれ、かつ「ハンネーレ」、「哀れなハインリッヒ」、「白き救世主」、「インディポーディ」の如き戯曲は、基調において全く敍情詩的なものを持つてゐるとすれば、彼はその最も本來的な姿において敍情詩人であつたとも言へよう。然し彼が靑年時代に彫塑家たらんとしたところなどを見ると、敍情的なるものを形體化し、立體化せんとする動向にも動かされてゐた譯で、つまりニーチェ流に言へば、ディオニゾース的なるものをアポロー的なるものに導き、幽暗なるもの、動的なるものを光の世界、明澄なる形像の世界に導かんとする意志が夙に彼を動かしてゐたと見ることができる。それがやがて彼を戯曲家たらしめ、敍事詩家たらしめたのである。それが「日の出前」より「ギリシヤの春」に至るまでの敍情的・戯曲的時代を作り出し、次に「エマーヌエル・クヰント」、「アトランティス」、「オディソイスの弓」、「冬のバラッド」等の敍情的・敍事的・戯曲的時代を作り出したのである。而して

「ゾアーナの異端者」、「大いなる母の島」、「オイレンシュピーゲル」においては、如上の二つの要素は形式的にも內容的にも微妙な交錯と調和とを持ちえたと言へるだらう。―ゾアーナの異端者―は、エーロスの世界、靈肉一致の深祕境の明晰なる客觀化に外ならないのである。

藝術家としてのハウプトマンを形成してゐるかの多樣な要素は、彼の戲曲を本來の意味において非戲曲的たらしめてゐるのであるが、然し彼自身の說に從へば、エーポスとドラマとは、時間と空間とが分ち難いやうに相交錯してゐる（「ギリシヤの春」）といふのであつて、敍事的・敍情的の要素が彼の戲曲を特色づけてゐるとも見られる。さういふ譯で彼の戲曲的作品が環境劇、狀態劇、主人公を缺ける劇、並存の戲曲の如き近代戲曲の一新體を促進せしめた功をも、吾人は無視することはできないであらう。

尙附加へて置きたいことは、ハウプトマンが、有情滑稽の一面をも豐かに持つてゐて、それが「畫家クラムプトン」、「獺の皮」、「赤い鷄」の如き喜劇もしくは悲喜劇を生み出したことである。トーマス・マンは有情滑稽の有無を以て詩人と文學者とを區別する規準としてゐるが、この一事が已にハウプトマンの藝術家としての價値を裏づけるに足りるであらう。かくの如くハウプトマンは藝術家として色々の要素を持つてゐるが、この點はゲーテ的とも言へよう。然し深みと透

徹性と綜合力とにおいては、彼は何うしてもゲーテに路を讓らねばならないであらう。翻つて彼の敍情詩的基調を考へ、彼の謂はゆる「大地の惱み」と「天國への憧憬」とがその晩年に靈肉一致の深祕境において或る結合を見出したことを考へ、更にあらゆる作品において響いてゐるところの厭世的な非現代的な基音を考へると、彼は寧ろ多分にヘルデルリーン的なものを持つてゐるとも言へるだらう。

(1) Chr. Herrmann: Die Weltanschauung G. Hauptmanns in seinen Werken. S. 29—31.

五

吾人はこれまで餘りに多く彼の藝術家としての本質の問題に就いて言を費して、彼の作品に就いて語らなかつた。以下少しくその問題に立ち入ることにしたい。

ハウプトマンの初期の戯曲は、次のやうな時代分けをすることができる。一、習作時代（「プロメティーデンロース」一八八五年、「踏切番ティール」一八八七年、「千紫萬紅」一八八八年）、二、イプセン模倣時代（「日の出前」一八八九年、「平和祭」一八九〇年、「寂しき人々」一八九〇年）、三、自然主義の成就（「織匠」一八九一年、「同僚クラムプトン」一八九一年、「獺の皮」一八九二年）、四、過渡期（「ハンネ

ーレの昇天」一八九三年、「フローリアン・ガイエル」一八九五年、「エルガ」一九〇五年)、五、浪曼的時代(「ヘーリオス」一八九八年、「沈鐘」一八九六年、「牧歌」〔聖書的題材を取扱へるもの〕一八九八年)、六、自然主義復活時代(「馭者ヘンシェル」一八九八年)七、詩才衰退の第一期(「シュルックとヤウ」一九〇〇年、「ミヒャエル・クラーメル」一九〇〇年)、「赤い鷄」一九〇一年)、八、詩才の復活(「哀れなるハインリッヒ」一九〇二年、「ローゼ・ベルント」一九〇三年)、九、詩才衰退の第二期(「さてピッパは踊る」一九〇六年、「ビショーフスベルクの御孃樣」一九〇七年、「カルル皇帝の人質」一九〇九年、「グリセルダ」一九〇九年)、一〇、轉回時代(「エマーヌエル・クキント」一九一〇年、「鼠」一九一〇年、「ガブリエル・シリングの逃走」一九〇六年、「アトランテイス」一九一二年、「祝祭劇」一九一三年、「ペーター・ブラウエル」一九一一年、「オデイソイスの弓」一九一四年)。

以上の分類は山岸光宣著、「ドイツ現代の戯曲」第一に據つた。尤も一〇、は同著では「最近の時代」となつてゐるが、こゝではかりに「轉回時代」として置いた。

以上の諸戯曲に就いてはすでに諸家に依つて屢〻論述されたので、玆ではたゞそれらの戯曲を通じての主要特徴だけを記して置かう。「日の出前」より「フローリアン・ガイエル」までを前期とすれば、この期に屬するものは大體、境遇、狀態の描寫を主眼とし、エルガ以後の作を後期と

すれば、この期における諸作は性格の心理的描寫に焦點を置いてゐる。更に後期においては舊き材料に近代的解釋を試みたやうな作が相當に多い。受容力、感受力——これは一般に浪曼的傾向を有する作家の特性である——に富んだハウプトマンとしては、それは蓋し自然的な行き方であつたであらう。「エルガ」(グリルパルツェル)、「シュルックとヤウ」(沙翁)、「哀れなるハインリッヒ」(ハルトマン・フォン・アウエ)、「カルル皇帝の人質」(エリッツォ!)がそれである。さらにこの時代の作品に示されたる結構の特徴としては、二婦人の間に一男子の介在すること(「寂しき人々」のフォッケラート、「沈鐘」のハインリッヒ、「ローゼ・ベルント」のクリストーフ・フラム、「鼠」のハーロ・ハッセンロイテル)、二男子の間に一婦人の介在すること(「日の出前」のヘレーネ、「平和祭」のイーダ、「沈鐘」のラウテンデライン、「馭者ヘンシェル」のハンネ、「ローゼ・ベルント」、「エルガ」、「さてピッパは踊る」の女主人公、「カルル皇帝の人質」のゲルズイント)、婦人の方が大體において男子よりも強い意志を持つてる點——これはツルゲーニエフの小説における特徴を想ひ起させる——、男子の方は大體において意志弱く、感情的・惑溺的・懷疑的な人物が多いこと、境遇、環境の人間に對する壓迫を表はさうとした點、貧者、弱者に對する同情の豐かなる點、鄉土的色彩の時に濃厚なる點等である。

六

吾人は然しハウプトマンの青年期、壯年期、老年期の作品全體を槪觀する時、今までの時代は、言はゞ彼の制作の前期として見えて來るのである。その立場に立つと吾人は一九一〇年（卽ち彼の五十歲になる少し前）を以て彼の創作の分水嶺とすることができよう。この時期において彼は彼の詩的可能性を充足したかのやうに見える。卽ち彼は伯林の悲喜劇「鼠」において彼の從來の傾向と才分とをその最高の程度にまで持ち來したのである。更にその種のものとしては完璧とも稱すべき、彼の宗教的長篇小說「基督狂」の出現も、丁度この時機に當るのである。而して一九一〇年以後においては、彼は試みと逡巡との時代を經驗しなければならなかつた。卽ち「アトランティス」や、前の題材の範圍からの繰返しなる「ペーター・ブラウエル」や、「祝祭劇」の如き幾分か際物的な作品の出來た年で、更に「オディソイスの弓」や「冬のバラッド」（一九一七年、ゼルマ・ラーゲルリェフの小說「アルネ氏の財寶」からヒントを受けた作）やにおいては、新しい領土への、言はゞ新たなる進擊が試みられた譯である。而して「ゾアーナの異端者」及び「白き救世主」において、詩人は始めて一つの新しい高みに達し、同時に全く新しい生活と創作との

領分に入り込んだのである。その轉回は丁度その頃擡頭せる表現主義の運動とも或る深い關聯を持つてゐるのであるが、之を要するに一九一〇年から一九二〇年までの星霜は、ハウプトマンにとつて、一つの苦しい、內部的な創作危機を示してゐる。その十年間には世界大戰が介在する。大戰後において詩人は、その根礎において震駭せしめられたる、以前とは全く變つた世界を見出した。彼はドイツの國難を共に苦み、ドイツ國民に對して、悲痛なる警告と鼓舞とを與へずにはゐられなかつた。「ドイツの再生」(一九二一年の維納大學におけるハウプトマンの講演)はその明白なる證據である。而して著しいことではあるが、その頃からの彼の作品には、暗澹たる現代からの痛ましい背向が現はれ始めた。「白き救世主」、「インディボーディ」、「ゾアーナの異端者」、「アンナ」、「青い花」等を見れば、それらの作は何等かの形における現代からの遁避を示してゐる。而して彼の成熟期の中心的作品なる「ティル・オイレンシュピーゲル」において彼は、現代の陰鬱なる諸相に對して裁きを行つた。然しこの大いなる敍事詩の使命はやはり、轉向と內省といふことである。痴者ティルの進んだ路は、ハウプトマンの內部的の路——北方の暗鬱から南方の快明への、現代ドイツの物凄い夢魔からギリシヤ的な美の沒時間的・永久的な夢への、內部的の路に外ならないのである。

而して彼の、この轉向と內省とを促進した契機は大戰といふ大いなる外的事件の外に、一九〇七年における彼のギリシャへの旅行である。「ギリシャの春」(一九〇八年)はこの間の消息を明かに物語つてゐる。この點において彼のギリシャへの旅行は、ゲーテのイタリーへの旅行と比較せらるべきである。然しハプトマンの「ギリシャ」はゲーテの「ギリシャ」――ゲーテの「イタリー」はやがて「ギリシャ」に通ずるのである――とは本質的に異なつてゐる。ゲーテの「ギリシャ」はホメールと造形美術とのギリシャであり、言はゞ古典主義的・沒時間的の理想としてのギリシャであつたが、ハウプトマンの求めたところのものは、歷史的ギリシャであり、神々そのものであつて、神々の畫像ではなかつた。ゲーテがイタリーを造形美術家として、美學的に省察しつゝ旅したとすれば、ハウプトマンはギリシャの風光を――聖なる場所における戰慄と神々の活々とした息とを、言はゞ直接に吸ひ込んだ。詩人は「ギリシャの春」においてかう言つてゐる、「吾々はアポローを考へる。吾々はディオニゾースを考へる。然し石や靑銅の彼等の畫像を吾々は、この環境において考へない。……吾々は神々をそこゝに見る、非物質的に、幻想的に……」「私はオリュンポスの大地に身を橫たへた少年の夢の根源に歸つたやうに感ずる。……成熟した精神と意識的にいろ〳〵のものを掴むところの感覺とを以て、私はかくも多くの、豫感的に

底の知れないやうな夢想の大地の中に、比ひなき充足の中に置かれたのだ。そして私は腕を十分に延ばして、アンテーウスのやうに惚々と、草花の中に、この愛しい地面の中に私の顔を押しつけた。……これまで決して大地から、同じやうな力、同じやうな魅力が發したこともなく、また私の手足にコツ〳〵と當つた堅い礫から、こんなに熱い幸福が私の中に突入つたことはない。」グンドルフが「ヘルデルリーンのアルヒペーラグス」において、ゲーテのギリシヤ畫像とヘルデルリーンのそれとを比較してゐることが、この際全くあてはまるのである。ハウプトマンの「ギリシヤ」は全くヘルデルリーン的でなければならなかつた。かくしてギリシヤ的な魂のディオニゾース的なるもの、幽暗にして深祕的な方面、根源的・本能的なる本面は、ハウプトマンに對して、それが轉機の動因となつたほど深く働きかけたのである。而してギリシヤ旅行の直接の結果としては、吾人は「ギリシヤの春」、「オディイソイスの弓」、「アンナ」の諸作を擧げることができる。

七

吾人は更に進んで轉機における、ハウプトマンの內面的傾向と制作上の傾向とを簡單に物語つて置きたい。

いかなる場合においても現實に對する凝視を弛めなかつたこの詩人は、今や現實の内奥の意味に思ひをひそめるやうになつた。そこに彼が見出したところのものは、彼の謂はゆる „Magie“――一つの幽暗なる魔性であつて、「沈鐘」、「ハンネーレ」、「ピッパ」において已にその片鱗を示してゐた傾向は、今や彼の制作を促すところの永續的な要素となつたのである。大戰の動亂の中において書かれた「冬のバラッド」において已に、「世界はマギーに滿ちてゐる」ことが示唆されてゐるが、「白き救世主」、「インディポーディ」、「フェーラント」の如きは、全くこの要素から發生せる作品に外ならない。

次に彼の後期において優勢になつたところの思想は、エーロス――萬象を支配する生みの力に對する讃美、生の肯定、官能的・心靈的なるものに對する異敎的な心醉である。この異敎主義こそは、彼がこの現實的世界に對してさし向けることのできたところの理想世界であり、積極的實質であつたのである。エーロスの讃美は、已に一九一二年の「祝祭劇」においてその始まりを持つてゐる。

何となればこの神的なるものはエーロスである、エーロスは
創作する者、創造者である！　生きとし生けるもの

すべてエーロスであり、エーロスから成り、それにおいて成り、
新たにそれを生み出す、エーロスは世界を常に新たに生み出す
……………………………
かくて吾等をしてエーロスを祝はしめよ！　かくて
この祝祭は精神において發動するところの、
肉となれる愛に對して行はるべし！——

「ゾアーナの異端者」、「大いなる母の島」は要するにエーロスの讃歌であるが、「ヴング」、「幻影」等の諸作は、人を破滅に導くところのエーロスの暗い方面を取扱つたものと見ることもできる。

このエーロスの讃美、生の肯定が現代からの背向、文明に對する悲觀主義と或る逆說的な結合を示してゐることは、前にも述べられたやうに、詩人におけるヘルデルリーン的な魂の動きに歸せらるべきであらう。

なほ後期の制作傾向における一つの特徴は、多くの詩人の場合におけるが如く、自己の過去の生活への追憶とそれに辯明と清算とを與へんとする藝術的衝動であつて、「アンナ」、「青い花」、

「鶴嘴」、「ブーヒェンホルストの結婚」、「情熱の書」の如きは、この系列に屬する作品である。

終りに後期の作の中には、以上の諸傾向とは一見反對な現象、即ち初期の自然主義への復歸とも見らるべきものが現はれてゐる。この系列に屬する作品としては、前述の「ヴンダ」と「幻影」、「黑假面」、「ドロテーア・アンゲルマン」、「日沒前」の如き小說及び戲曲を擧げることができる。

八

前述の諸項に應じて、彼の後期の作品を分類し、それらの作品の概說を施して置きたい。

(A) マギーと現實との交渉を取扱へるもの——(一)「白き救世主」(一九二〇年)メキシコの皇帝モンテツーマは彼の大官や司祭の反對にも拘はらず、白き太陽神の復歸を信じてゐる。彼はメキシコに襲來するスペイン軍の大將コルテーツにおいて白き救世主の再來を、スペイン人において神々の再來を期待してゐる。彼は孤獨なる夢想家、彼岸への憧憬者である。彼は現實に全く絕望して、たゞ「夢」においてのみ至福を感じ、創造的になる。彼は「彼の魂の永くあこがれてゐた」コルテーツを陣中に訪れる。彼はその人と一つになつたことを感じ、自分の哀れな國民に

救ひを齎すところの救世主として彼を歡迎する。然しコルテーツはスペイン軍に歸服せざるメキシコの貴族クワールポポカスを火刑に處し、更にモンテツーマを擒にする。モンテツーマはコルテーツにおいて烈しい失望を經驗し、更に基督教徒なるスペイン人の飽くなき掠奪慾と暴虐とに驚愕せざるを得なかつた。彼は敵の矢に傷けられて、異國の「盜賊共」を呪ひつゝ、息を引き取るのである。(二)「インディポーディ」(劇詩、一九二〇年)主人公は歐羅巴から遠い異郷へ流謫された君主及び魔術者プロスペーロであるが、その點においてこの作は沙翁の「あらし」から示唆されたものである。更に島の司祭等の王としてのプロスペーロが最後に火山に身を投ずる點において、この作はヘルデルリーンの劇詩「エムペードクレスの死」をも想起せしめる。十一年來ペロスペーロは、彼の息子オルマンから追はれて、西インドの或る孤島に娘のピラアと共に暮らしてゐる。彼は深祕的な魔術の操縱者であり、土人から白き救世主として崇められてゐる。然し彼は生に疲れて、自分の最後の近づきつゝあることを感ずる。彼は一種の懷疑者で、神として崇められることを初めは拒否するが、後にはそれを甘受したり、或は彼に女王として呈供された司祭の娘テフラを初めは精神的な妻としてのみ愛するが、死に就く最後の夜において突如として彼を妻としたり、或は島の古來の習慣なる「人間の犧牲」に對して烈しい反感を持つてゐながら、

後には自らそれを命じ、自分の息子オルマンをその犧牲に定めるが、然し後には息子の代りに自ら死の道を撰ぶのである。彼はテフラと共に火山の絶頂にのぼつて行く。彼女は彼女の國インディボーディ（「誰もそれを知らない」）の大いなる支配者について彼に物語るが、彼はその支配者の後裔として自分を感ずるやうになる。彼はもはや「魔術者としてゞはなく、全くたゞの人間として」テフラとも別れ、この世から別れて、虚無の境に進み行くのである。老ファウストの如くマギーを斷念することに依つて、彼は純粹なる人間性に到達するのである。——この作は動作の徑路や性格の發展やにおいて少しく晦澁な點を持つてゐるが、然し敍情的な思想劇として優れたものを持つてゐると言へよう。（三）悲劇「フェーラント」（一九二四年）においては、マギーは正に現實の世界を壓倒せんとするやうな勢ひを示してゐる。北歐の敍事詩「ヴェタ」から取り來られたこの主人公フェーラント——北海の一孤島に幽閉された怪異なる鍛冶工は、恐ろしい復讐心と自我慾と野性とに滿ちたる魔術家で、彼を傷つけ、彼を幽閉せしめたる國王の二子を巖窟の中に擒にし、美しき王女をわがものとなし、終に魔術に依つて翼を身につけ、その牢獄を飛び出して了ふのである。そして彼のあこがれ行く境は、虚無の國より外の何物でもないのである。彼は言はゞ變態性慾者であり、作品全體が一種不快な感を與へるが、怪異なる世界の描寫としては

力強いところを持つてゐる。

(B) エーロスの讃美、ギリシヤ主義――(一)「ゾアーナの異端者」(一九一八年) アルペン山中のゾアーナの牧師として、村民から聖者と呼ばれてゐた加特力敎の僧侶フランチェスコスは、或る無智な、然し自然そのものゝやうな牧羊者の夫婦(兄妹)の生活に接して、自分の從來の不自然な、囚はれた生活に疑ひを持つやうになる。彼の考へはだん〳〵異敎的になつて行く。その夫婦の娘なる、美しい、强健なアガータが彼の心をだん〳〵强く捉へるやうになる。烈しい心的苦悶の後に彼は星美しき春の夜、狹谷の島の中なる小屋の中で、アガータと「罪なき創造の充實の中に」時をも我をも忘れ果てた。永久に新しい、湧出する、花と咲き匂ふ自然の奇蹟の裡に、女體の祕儀の裡に、エーロスは生き、働きかけ、生み行くのである。この、內容と形式との渾然とした優れた物語は、正にエーロスの高らかな讃歌である。(二)「大いなる母の島、一名、イール・デ・ダームの奇蹟」(小說、一九二三―二四年) 難船のために多島海中の一孤島に辛くも漂流した、歐羅巴の各文明國よりの婦人達が、そこに女人國を組織し、樂土のやうな社會を實現する。船の沈沒は、「アトランティス」の場合におけると同じやうに、西洋文明の沒落に對する諷喩と見做すことができよう。そのうち一行中唯一の男性、「ヒュペリーオンの息子」或ひは「若き日輪」

として輕蔑されてゐた男子の群に依つて次第に壓倒され、兩性の國が成立するやうになるのである。エーロスの陶醉を描ける點においては、この作は「ゾアーナの異端者」と規を一にするが、全篇を貫く文明史的な考察においては、それより多くの複雜さを示してゐる。(三)「ティル・オイレンシュピーゲル」、委しくは「大いなる飛行家、遍歷者、手品師及び魔術家ティル・オイレンシュピーゲルの冒險、惡戲、手品、幻想及び夢」(一九二七年完成)は、十八の冒險から成立する大いなる敍事詩で、モットーとしてアウグスティンの誘惑から誘惑へと導くこの全生活こそは、人類の一つの喜劇より外の何物でもない」といふ言葉を持つてゐる。歐洲大戰において敵の肝膽を寒からしめた飛行家ティル・オイレンシュピーゲル——これは言ふまでもなくドイツ中世の有名な道化者、遍歷者から取られた名である——は、今や飛行帽子に道化者の鈴をつけて、手品師の車に乘つてドイツを遍歷し、色々の年の市において手品をやつて見せる。彼は人々に、「汝自らを知れ」と名づけられたる鏡の中に彼等自身の繪姿を映して見せる。この道化者は到る處で嘲笑され、罵倒される。彼はそれらの迫害を彼のフモールに依つて僅かに堪へ忍んで行く。更に彼をして彼の周圍の現實——大戰後の慘苦に沈淪せるドイツ——を忘却せしめるものは、彼の幻想

である。敍事詩の第二部においては、幻想が全く凱歌を奏する。而してこの幻想においてもティルはファウスト的な「二つの魂を持つた人間」である。一つの魂はヘーレナと結婚し、バウボ(「ファウスト」の中に魔女として出て來る女人)と一千年の結婚をしたり、グーレといふミニョン型の少女と契を結んだりするところの惑溺的な魂である。も一つの魂はキーロン(Chiron)におけるケンタウル騎行の彼の幻想が示してゐるやうに、生活力の認識、自己の向上、一切の綜合に對する、かの近代的な、ファウスト的な衝動をその契機として持つてゐる。色々の幻想においてティル敍事詩はその最高の高みに達してゐる。そこには官能的と心靈的、異教的と基督教的、南方的と北方的、ディオニゾース的とアポロー的、地上的と一切包括的とが、色々の交渉と爭鬪とをつゞけてゐる。ハウプトマンはこのファウスト的な敍事詩において、彼の生活の綜合と淸算とを行はんとしたものゝ如くである。然しティルなる形姿は前述の二つの對立要素を眞に綜合し合一せしめてゐるか、何うかは問題である。彼は畢竟するに幻想家であり、夢想家であり、觀照家であり、一切を綜括して「行」の世界に生きんとする活々とした全人間たるべく、何等かの缺如せるものを持つてゐる。彼の本性には何處までも悲劇的不諧調が伴つて行くかの如くである。それはとにかく、この戲曲が現實からマギーへの、古代主義、ギリシヤ主義へのハウプトマンの

内面的の路を示せる作として、彼の作品の中においては、最も重要なる地位を占めてゐることは、爭はれないであらう。*

＊この作の評釋書としては、前記の Lothar H. Schwager の著の外に、Ottamar Enking: G. Hauptmanns Till Eulenspiegel がある。

(C) 過去の生活の追憶――(一)「アンナ」(六脚韻詩において書かれた敍事詩、一九二一年)男好きのする少女なるアンナは、青年ルーツの眞摯熱烈な戀を受け容れつゝも、飲酒癖の強い、肉感的な叔父のために身を汚され、さらにその汚れを償ふといふ意味で强制された牧師との結婚に依つて沮まれて、ルーツと悲しい最後の別れを遂げねばならなかつた――かう言つた筋であるが、それは詩人の青年時代における或る體驗に基づくものゝやうである。この作は多くの美しい場面(例へば、墓地におけるアンナとルーツとの初めの邂逅の場など)を持つてゐるが、時には詩句が佶倔を極めて、可なり退屈な感じを與へるところがある。(二)「青い花」(一九二三年)瑯玕洞で有名なカプリ島を忍ばせるやうなロイケ島における詩人の幻影を描けるもの、スタンザの形で書かれた小詩篇で、そこに出て來る形姿は前夫人と、早く世を去つた長兄ゲオルグと、或る亡友との記念のために書かれたものと言はれる。(三)「鶴嘴」(一九三〇年)と「プーヒェンホ

ルストの結婚」(一九三二年)。前者は彼の父が嘗て經營してゐたオーベルザルツブルンの旅館が、鶴嘴に依つて愈〻取り壞されると聞いて書かれたところの「幻想的體驗」で、色々の人間が象徵的な姿を取つて現はれたり、色々の動物が出て來る一種の觀念童話である。後者は或る結婚嫌ひの音樂家が結婚式の直前に遁げて了ふといふ悲喜劇的な挿話を取扱へる短篇で、これも彼の青年時代の回想から生れた作品の一つである。(四)「情熱の書」(二卷、一九二九年)ハウプトマンが第一の夫人と第二の夫人との間に體驗したる色々の苦悶や激情を、過去の生活の清算として書いた告白書で、ゲーテの「詩と眞」におけるリリーエに就いての敍述に相應するものであらう。吾人はメリッタにおいて第一の夫人マリーエを、アンヤにおいて第二の夫人マルガレーテを偲ぶことができる。米國へ去つたメリッタに對する主人公の苦悶と憂慮とは、自分と性の合つた、本能的に適合してゐるやうなアンヤに對する關係よりも、より情熱的に表現されてゐる。この作は自敍傳的興味には富んでゐるが、しかし藝術品としては、彼の作中でもあまり高い地位を占めることはできないやうに思ふ。殊に二人の婦人の間に挾まれたる主人公の自省力の乏しさは、讀者の同情を惹きつける上に、かなりの妨げになるやうである。

(D)自然主義への復歸――(一)「幻影」(一九二二年)と「ヴンダ」(一九二七年)兩作とも現

實的な事件を現實主義的な手法を以て取扱へる小說である。前作は「兇囚徒の手記」といふ副題を持つてゐるが、美しい少女に及ばぬ戀をした書記が、それから色々の罪を犯して、終に或る優しい女の獻身的な愛に救はれるといふのが、その荒筋である。後作はシユレージエン生れのプロレタリアの子である。彫刻家パウル・ハウケが自分のモデルとして街上から拾ひ上げたヂプシー型の、良心のない、男たらしのヴンダといふ女のために、幾度か非道い目にあはされ、自暴自棄となり、終ひに美しい山守の娘から救はれようとすると、またもやヴンダの欺瞞の網に陷つて、終に死んで了ふといふやうな筋である。藝術品としては、後者は前者に及ばないやうである。

(二)「ドローテーア・アンゲルマン」(一九二六年)牧師アンゲルマンの先妻の娘が厚顏無恥な旅館の料理番マーリオに依つて身を汚され、自分に求婚する學士シユミットの意に應ずることもできず、それからマーリオと米國へやられて、街上に春を賣るやうな數奇の境遇に陷り、惡漢の夫マーリオを毒殺して故國のハムブルクに歸り、冷酷な父を恨みつゝ毒を仰いで死んで了ふといふのが、この悲劇の荒筋である。事件が段々に暴露されて行く徑路は、讀者を牽きつけるところを持つてゐるが、この作には餘りに多くの「偶然」が支配してをり、それがまたいかにも拵へごとのやうで、似たやうなテーマを取扱つた「ローゼ・ベルント」とは、先づ比べものになりさうもな

い。（三）「日沒前」（一九三二年）丁度詩人の誕生七十年祭の年に發表された悲劇で、彼はこの作の前半において、少女に對する老主人公の熱烈なる戀愛を描き、後半においては彼の忘恩の子供等からのリーヤ體驗を描いてゐる。主人公の戀は老ゲーテのウルリーケ・フォン・レヴェッツォウに對する體驗を偲ばしめるものであり、かたぐ〵この作の出現はゲーテの年（一九三二年、死後百年）にとつて特に時機をえたものとも言へよう。子供等の忘恩は、ヴルター・リンデンも言つてるやうに、ゲーテのアウグストとオッティリーエとに對する體驗を吾々に想ひ起させる。妻を失ひ、若き美しき保姆リンデンに對して全身的の戀を感じ、終に子供等の反對や婿の陰謀による禁治產の宣告に依つて、極度の興奮に陷り、餘りに烈しい精神的打擊に堪へ兼ねて自ら毒を仰ぐに至る老實業家の戀愛事件を取扱へるもの、老人の烈しい執拗な戀愛は、ハウプトマンの詩的情熱の枯渴してゐないことを示してゐるものゝ、主人公の性格描寫は內的自省と判斷力とに缺けてゐる點において、吾人を十分首肯せしめることはできない。

終りにハウプトマンの晚年の寫實主義は、早期のそれとは全く趣を異にしてゐることも附加へて置きたい。早期の寫實主義において見出されるところの、人間の深奧なる心臟の鼓動の豫感的な聽取り、社會的環境や風景や言語や箇々の形姿のあらゆる震動は、今や現實の意識的な、全く

精神的な形成に路を讓つてしまつた。細やかなニュアンスをもつた方言は、今や標準語に取つて代られ、民衆や貧しき人間は去つて、今や市民階級からの人間がその代りとなつた。更に前期の寫實主義との對立において、後期のそれには「マギー」の力が可なり強く支配してゐることである。一種の運命劇である「黑假面」（一九三〇年）や、「魔女行」（一九三〇年）がさうであるが、「ドロテーア・アンゲルマン」や「日沒前」においても、マーギッシュな力が隱約裡に支配してゐるかの如くである。一切は寫實主義的に運ばれ、心理描寫も全く寫實的でありながら、外的事件の弛い結合、攝理や偶然の支配、内面的な、悲劇的な運命過程への集中などにおいて、或る現實的でない意味關聯が示現されてゐるのである。これは本來の寫實主義から見れば弱點とも言へようが、詩人の晩年の顯著なる傾向からの必然的な影響とも見られるであらう。

この項は前記のキューニヒスガルテンの論文と成瀨無極の「日の出前から日沒前まで」（「ドイツ文學研究」第二號）に據るところが多い。

五、ニーチェと現代の文學

一

この私に與へられた課題は、考へて見ると可なり大きな問題である上に、材料を一通りでも集めて纏めてみる丈けの時間もないので、已むを得ず、この問題に關した事柄を、斷片的に、もしくは報告式に（しかし成るたけ關聯を保つやうにして）書いてみることにした。

ニーチェが彼と同時代及びその後のドイツ文學、その上外國文學に投げかけた影響は、その顯著なる場合を擧げるだけでも困難であつて、まして隱れた、陽はでない場合を探り出すことは、殆ど不可能な仕事であらう。ショーペンハウエルの哲學はヴーグネルやトルストイを始めとして、當時の多くの文學者、詩人に深い影響を及ぼしたが、ニーチェの場合もそれと同樣である、否、それは前者の場合よりも遙かに大きいかも知れない。文學界の誰彼が彼の影響を受けた、といふやうなことも言へる譯であるが、寧ろ、ニーチェの思想なり、樣式なりは一つの大きな流動

體として當時の思想界に瀰漫してゐた、そして彼以後の思想家や文學者は多かれ、少かれ、すべて彼の呪縛の下に立つてゐた、或ひは立つてゐると、言つた方が適切かも知れない。ハンス・プリンツホルンも恁う言つてゐる、「ニーチェの心靈力と精神行爲とがなかつたなら、次の世代における重要なる詩人或ひは思想家は殆どすべて自由な發展をなすことができなかつたであらう。」(「ニーチェと二十世紀」一二一頁)尤もニーチェの外にドストエフスキイが控へて居り、その事は已にシェストフやジードによつても證明されてゐるが、思想の傳染性の强烈さにおいては、ニーチェの方が或ひは優つてゐるかも知れない。兎に角そんな風に問題が餘り廣すぎる故、こゝでは現代の文學といふのを、主として近代より現代へかけてのドイツの文學に限ることゝしよう。

二

近代の自然主義への反抗として起つた新浪曼主義は、主としてニーチェの衝動力によるものとされてゐる。例へばマールホルツは歐羅巴における新浪曼主義の先祖としてヴーグネルとニーチェとを擧げてゐる、「ニーチェの文化悲觀論、新しい文化への彼の浪曼的な憧憬、あらゆる歐羅巴的價値に對する彼の粉碎的な心理學、彼の疲れたるかつ絶望的なる虛無主義、然しまた新しい

價値の板に對する創造者の悅び——總てのこれらの事が新浪曼的な世代に對して無限の牽引力を持つたのである。」(「現代のドイツ文學」九九——一〇〇頁)

それは正にさうであらう。尤もニーチェが浪曼的人間であるか否かといふ問題になると、これはさう簡單に片づけられる種類のものではない。これはヘルデルリーンを浪曼家とするか、或ひはグンドルフのいふやうに非浪曼家とするかの場合と同じやうに、少くとも考究を要する問題である。ディオニゾース的なるもの、ディトラムビッシュ(熱狂的)なるものをその本質としてゐる點において、彼を浪曼家として刻印することは不當ではないであらう。然し彼の發展の第一期、卽ち彼のヴーグネル・ショーペンハウエル時代は暫く措くとしても、第二期、卽ち彼のダーウィン時代、もしくは實證主義的傾向の時代、更に第三期、卽ちツァラトゥストラ時代もしくは權力意志を高調した時代においては、彼は彼の裡なる浪曼主義を超克したのではないか、とも言はれ得るのである。プリンツホルンも、前掲の書において、それと略々同じやうなことを主張してゐる。(第一講演、「新しい人間畫像のニーチェ的刻印」一三)尤も第二期、第三期においても、それは思想傾向の變化であつて、ニーチェの本來の特質は失はれてゐない、といふ議論も成立する。それで彼を浪曼家とすることも可能になる譯であるが、もしさうするならば、浪曼的といふことと

を、ユーリウス・ペーテルゼンの說を藉りて言へば、歷史的概念の浪曼主義から切り離して、心理學的概念としての浪曼主義として取扱つて行く心構へが必要であらう。例へば「あらゆる感傷性、あらゆる廉價なイリユージヨン」（マールホルツ）の如きは、彼の本質から排除されて、考へられねばならないだらう。

「ニーチエと浪曼主義」（一九〇五年）の著者カルル・ヨーエルの所說は、この點において吾々の參考に役立つであらう。ニーチエは、ヨーエルに從へば、その最も深い根柢において浪曼家であり、激動の魂であり、精神的なバツカント（バツカス神の司祭）である。元より一見すると、彼は浪曼家の對蹠人の如くに見える。浪曼家は大いなる「愛する者」、あらゆる對立の合一者、藝術・科學・哲學・宗教・自然の媒酌者であり、神と人類と歷史とへの歸依者、優しき夢想家、死の憧憬者である。ニーチエはそれに反して大いなる破壞者、鬪爭の辯護者、あらゆる混淆と媒介との敵、神を召喚する者、生の肯定者である。兩者の間にはかくて何等の橋梁も架せられぬやうに見える。然しこの二つの態度、卽ち愛の態度と戰ひの態度とは、對立において現はれ得るところの一つの人間的類型のたゞ異なれる發展に外ならない。かくして愛は單に浪曼派の身振であり、而して戰ひは單にニーチエの身振であり、單に彼の任務、彼の役割であるが、しかし彼の本質で

はない。兩者の本質はすなはち精神的バッカント主義である。「彼等は共にバッカントか、舞踏者かである。「彼等はディティラムビケル（熱狂的頌歌を歌ふ人）である。……叙情詩的熱狂、哀號する歡呼、哄笑と號泣との間に絶えず震動するディオニゾース的情熱」が浪曼派ならびにニーチェの本質を成してゐるのである。これらの情熱的な精神が思惟する時は、彼等は叙情詩人の如く創造する。思惟と感情とは彼等においては互ひに分離してゐない。二つの要素は相互的に、不斷の貫徹において高まつて行くのである。新しい感情に對する欣求が思惟を煽り立てるかと思へば、分析する思惟力が新しい感情を生ぜしめるのである。（吾人はこゝでメレジコフスキーがドストエフスキーに就いて、情熱的思想といふことを説いてゐるのを想ひ起さずにはゐられないだらう。）ヨーエルの所説はむしろ文學的・情感的であり、學的分析の力弱さを感ぜしめるが、しかし精神的バッカンテン主義――それはまたディオニゾース的なる語を以て換へることもできるであらう――を以て浪曼主義の本質とする點は、上述のペーテルゼンの提議と相俟つて、未だに確説を見出さゞる同主義の本質規定に對して、一つの有力なる示唆とされねばならないだらう。

三

然しさういふものゝ、ニーチェは近代的・浪曼的要素のみならず、一方においてはまた、古代的古典的要素をも包含してゐるのである。彼はチーザルッも言つてゐるやうに、ゲーテ的・ホメール的なるもの――それは卽ち古典的要素に外ならないが――とシルレル的・ルッテル的なるものをも兼ね備へてゐる。（それ故にニーチェを浪曼家とするにしても、これらの要素を考量に入れて、これらのものをも包含するやうな「浪曼的」の概念が樹立されねばならないだらう。）ところでニーチェの後の時代はかくの如き諸要素の結合を分離せしめ、藝術上の諸流派の分立を導き出すに至つたのである。かくしてニーチェから分出したところのものは、主として新浪曼主義であるにしても、その他の主義も彼の衝擊を受けなかつたとは言へないことになるのである。チーザルッは恁う言つてゐる、「後代はもちろんこの結婚（結合）を先づ分離せしめた。自然主義、象徵主義、印象主義、その各々が一部分を取り去つて、全體を破壞するのである。（それがあらゆる相續者の、地上財ならびに精神財の相續者の運命である。）すなはち自然主義者は超人を價値の轉換と、そして特に社會改革とによつて創造し得る、と妄想する。象徵主義者は陶醉と夢との深淵において超人を待望する。印象主義者はあらゆる感覺と神經との纖細化によつて超人を畜養するのである。曾てヘーゲルの死後、門人達が三つの異なれる綱を引張つてゐたと同じや

ちに、全きニーチェは然したゞ二つの極が存するところにのみ生きてゐる。狂醉主義（コリバンテントゥーム）と殉教主義と、色彩派的・藝術家的と嚴肅主義的・英雄的と、影の如く去來するものと最も妥當的なるものと、知識の最も熾烈なる生活と生活の最も冷靜なる知識とが存するところに、記念碑的なるもの或ひは感興的なるものゝ凱旋ではなく、しかし默示錄的の戰ひが存するところにのみ生きてゐる。シュピッテレルにおいて薄明が見えそめ、ゲオルゲにおいて夜明けが見えそめる、而してその上表現派の雷雨は多くの空氣を純らかにした。」（「シルレルからニーチェへ」三〇一頁。）

四

而して獨り人生觀もしくは生活感情等の實質的方面においてのみならず、樣式もしくは文體の如き形式的方面——それはむろん實質的方面と緊密なる關聯を有する者ではあるが——においても、ニーチェの後代への影響は吾人の豫想する以上に深刻である。ニーチェを限界としてドイツ文學の樣式は全く一新された、と言つても決して過言ではないであらう。

ホルツとシュラーフ、ハルトレーベンとリリエンクローン等の新しい族が、古いアカデミカル

な詩風を詩の分野から一掃して、潑剌たる、大膽な、新しい調子を——全く新しい生活感情と結びついたところの新しい形式、新しい樣式を導き入れ、そして詩の範圍において先づ謂はゆる印象主義を確立したことは、ドイツ文學史を繙く者の容易に氣付き得るところであらう。而してこの新らしい形式、新しい樣式の先驅者は、それの源泉としてのフランスの印象派は暫く措くとしても（尤もヴルツェルに從へば印象主義は元來ドイツの文學、若きゲーテやノヴーリスのものであつたが、フランスの畫家によつて採り入れられ、それがまたドイツに逆輸入されたのである）、やはりニーチェより外の何人でもなかつたのである。

この事に關してナウマンは傚う言つてゐる、「フリードリッヒ・ニーチェの詩が印象主義と呼ばれるところのもの丶完全なる表現であり、而して光と色との觀察術、光と色との顫動的・轉變的・相對的に對する纖細なる感情が善と惡との相對的・轉變的・變化的といかに深く內面的に關聯してゐるかをみるのは、魅惑的な事と言はねばならぬ。」論者はこの文章のあとにニーチェの詩「ヴェネーディッヒ」と「シルスマリア」を擧げて、倘かう言つてゐる、「光と色とが同時代の印象派の畫家におけるが如く、顫動する多彩な動搖的な歡喜において、水の上の褐色の夜を通して漂つてゐる、そして一つの絃の奏樂の如くであるところの詩人の魂の裡に、同樣な、顫動す

る多彩な動搖的な歡喜を反射的に喚起するのである。詩人の魂は全くたゞ奏樂である、光の、影の、色の奏樂であり、全自然の印象である。この魂は光と影とを元より受け容れるが、しかし明かに善と惡とをもはや受け容れないのである。」（「現代のドイツ文學」第六版、二九九——三〇一頁）

ニーチェは夙にヘルデルリーンを認めた少數者の一人であり、後者の「エムペードクレスの死」の如きはニーチェに依つて始めてその價値を認められたのであるが、ヘルデルリーンの讃歌的・ピンダール的な高い調子もニーチェの樣式の一要素となつてゐることは、看過されてはならないであらう。ニーチェの樣式のもつてゐる印象主義とヘルデルリーン的諧調とを繼承して、一つの渾然たる詩風を示現した者は、すなはちシュテファン・ゲオルゲより外の何人でもない。

五

ニーチェが往年高山樗牛、登張竹風によつて日本の文壇に紹介されたとき、坪内逍遙が「馬骨人言」を書いてニーチェの反道德主義、本能主義を罵倒し去つたことは、明治文壇における著名な事件の一つであつた。而して逍遙の所説が全然道學先生的のものであつて、單にニーチェの表

皮を云々したに過ぎなかつたことは言ふまでもないが、樗牛等のニーチェに對する態度も要するに文學者的・感激的なものであつて、思潮史的・哲學的の基礎づけを缺いてゐたことも、見遁されてはならないであらう。ニーチェが日本の思想界において始めて正しく理解されたのは、和辻哲郎の「ニーチェ研究」を通してゞあるが、それまではニーチェは全く誤解されるか、或ひはその半面もしくは一面が視られてゐたに過ぎない。尤もそれは時代的に見ると、已むを得ないことだつたとも言へるのである。何となれば、ドイツ本國においてすら、ニーチェは初めのうちは全く無視され、漸く少數者によつて注意されるに至つても、彼の所說は全く誤解され、攻撃と嘲罵との對象になるより外はなかつた。或る者は彼をば精神病患者として見てゐた位である。ヴィラモーウィッツやミェービウスの態度は正にこの階段に屬する。リールが始めて正鵠なる理解を示したが、それから段々にニーチェの隱れたる眞價が明かにされるやうになつて來た。而してその經過を語るものとしてギゼーラ・デースツの著「ドイツにおけるニーチェ畫像の發展」(一九三三年)は、極めて都合よき手引である。

デースツに從へば、十九世紀末期においては、「悲劇の出生」の著者としてのニーチェは、全く無意味に在來の學說に反抗する、全く非科學的な非歷史的な文獻學者として遇せられた。リッ

チュル、ヴィラモーウィッツ・ミエルレンドルフ等の攻擊が卽ちそれであり、その他シュトラウス、ゴットフリート・ケラア、トライチュケ、オーヴェルベック等のニーチェ觀も大體この部類に屬する。第二段は君主的な個人主義の教說者、人間の獸性の解放者、謂はゆる「金髮の獸」の讃美者、哲學的タイラント、病的なる哲學者としてのニーチェ把握である。テュルク、ハルトマン、メーリング、ディルタイ、クライビッヒ、ヴィンデルバント等の諸說はこの段階に綜括されることができる。更に他の一方においてはニーチェは全くの精神病患者として取扱はれたが、シュタイネル、チーグレル、ローデ、ミエーピウス等の說は、大體この見解に終始してゐる。——次は文化哲學者としてのニーチェ把握で、リールがその開拓者である。それはニーチェが正當なる理解を見出した最初の段階である。T・K・オエースターライヒ、W・ブロック等もこの段階に屬する。次は生活に對するディオニゾース的な肯定者としてのニーチェ觀である。進化論の攝取によつてショーペンハウエルの厭世哲學を超克したるニーチェ、貴族道德、永久回歸、超人、權力意志の諸思想の提示者としてのニーチェが高調されるやうになつて來たのである。ファイヒンゲル、リール、リヒテル、ジムメル、シェーレル、ヨーエル等がこの部類の錚々たる人々である。——大戰後においてはニーチェは北歐のヘラス人、ギリシヤ的人間、豫言者として把握され

るに至つた。それは卽ちゲオルゲ派のニーチェ觀で、同派のベルトラームの著「ニーチェ」は如上の意味において書かれた者である。やはり同派に屬するヒルデブラント（「新しき人間畫像の豫言の歷史」の著者）は、神人の豫言者としてのニーチェを力說する。――現代におけるニーチェ畫像は心理學者としての、ディオニゾースの名において權力意志や本能や潛在意識の意義を力強く示唆せる心靈探究者としてのニーチェである。ルートヴィッヒ・クラーゲは「ニーチェの心理學的獲得」（一九二六年）において、プリンツホルン（論者は彼の名を擧げてゐないが）は前揭の著において、ニーチェの・妖術を破る心理學（entzaubernde Psychologie）を指摘してゐる。なほ現代におけるも一つのニーチェ畫像は形而上學者としてのニーチェである。ボイムレル（「哲學者及び政治家としてのニーチェ」一九三一年――の著者）はニーチェを合理主義的諸體系の對蹠人として把握し、彼の權力意志のヘラクリート的世界像に英雄的實在論の名を冠してゐる。

近代及び現代ドイツ文學に對するニーチェの影響は前述のニーチェ畫像の發展とは必ずしも平行してゐないかも知れないが、そこに何等かの關聯がないとは言へないだらう。

近代文學において逸早くニーチェに共鳴し、ニーチェの影響を受けた詩人はヘルマン・コンラーディやシュピッテレルであらう。シュピッテレルはある意味において、ゲオルゲの前驅であつ

た。ズーデルマンの初期の戲曲（例へば「ソドムの最後」、「故鄕」）も明かにニーチェ思想の影響を物語つてゐるが、その影響は極めて外部的であり、粗野な形において行はれてゐた。かくの如きは十九世紀末葉のニーチェ把握と大體一致してゐる、と見ることができよう。更にニーチェがデーメルやリリエンクローンや新古典主義者パウル・エルンストやハウプトマンやトーマス・マンやゲオルゲにおいて、何ういふ風に取り容れられたか、今はその一々の場合に就いて物語るだけの餘裕を持たないが、それらの人々において、時代を追うてニーチェ畫像が一層の深化を經驗して行つたことは、想像するに難くはない。同情の詩人ハウプトマンは同情を弱者の道德として否定するニーチェのとは大分遠いところを持つてゐるやうであるが、前者の「寂しき人々」「沈鐘」「ゾアーナの異端者」「ティル・オイレンシュピーゲル」等の一系列を檢討するならば、ニーチェの思想がやはりその血肉となつてゐることを發見することができるだらう。トーマス・マンはショーペンハウエルやヴーグネルの影響を受けたと言はれるが、この敏感なる作家がニーチェ思想の呪縛から自由であつたとは、何うしても考へられない。現にマンの長篇「魔の山」の中にはニーチェ哲學を體驗せる人物が出て來る位である。

シュテファン・ゲオルゲは人も知る如く、その初期において唯美主義を標榜し、純美學的な精

神態度を持してゐたが、それは結局「永久に吾等の愛なるヘラス」としてのギリシャ主義に外ならなかつたのである。然しそれと共に基督敎の精神が段々に彼の内部を支配し始めた。彼は基督敎の裡にも古代的・ギリシャ的契機の含まれてゐることを認めたからである。更に彼のこれまでの內部生活を形成せるところの三つの敎養世界、即ち東國的、古代的、基督敎の世界にまで、第四の世界、即ちゲルマン的・ドイツ的な世界――それはすでに基督敎的中世において活々とした具現を見出した――が段々に彼の心を牽きつけるやうになつた。彼は長く自己の內部における南方的・ラテン的文化と北方的・ゲルマン的文化との對立に苦しんだが、終にそれを解決してドイツ的精神に依據するに至つた。これはヘルデルリーンのギリシャ主義よりドイツ主義への轉向(西歐的轉回)と規を同じうしてゐるが、この點において彼を影響したものはドイツの古典家、浪曼家、とりわけニーチエでなければならなかつた。「ニーチエにおいてもゲオルゲは今や古典的なるものを引き出さうとはせず、然し悲劇的不完成性と音樂性とを引き出さうとしてゐるのである。この魂(ニーチエ)こそはむしろ歌ふべきであつたらう。」*(リーヒャルト・グルッツエル)

* ゲオルゲの詩「ニーチエ」の末句――「痛ましきかな、この新しき魂は語らずして歌ふべかりしを!」

……… so klagt: sie hätte singen

Nicht reden sollen diese neue Seele!"

然らばゲオルゲ派はニーチェをいかに受け容れたか。ゲオルゲ派の精神は由來、過去の精神的或ひは行爲的英雄の宗敎的崇拜に傾いてゐる。ダンテ、シェークスピヤ、ゲーテ、ヘルデルリーン及びナポレオンは同派の謂はゆる英雄、「神人」であるが、ニーチェは彼等の眼には一人の豫言者として映じたのである。ニーチェの如き不斷の緊張者、不斷の分裂者、苦惱し鬪爭する世界根源の敎說者、超人の憧憬者、認識の狂信家――この全く非ギリシヤ的に見える人間が、いかにしてギリシヤ主義の基調に生きるゲオルゲ派の關心を牽きつけるに至つたかは、不可思議のやうでもあるが、要するにニーチェは彼等には典範的人間としてゞはなく、然し「永久的人間」を呼び掛ける者として、一人の豫言者として現はれたのである。ニーチェは彼等には、古代的理想を再び理念として活々とならしめたところの最初の近代的人間でなければならなかつた。「新しき人間」の彼の幻想のためにのみ、彼は彼等の尊敬を受け取るのである。「自らはいとも不幸なる人なる、汝、救世主よ！」と、ゲオルゲは彼のことを歌つてゐる。更にニーチェはゲオルゲ派にはひとり理想の布告者としてのみではなく、彼等の師ゲオルゲの直接の豫言者として、言はゞ基督に對するヨハネとして現はれるのである。ベルトラームの「ニーチェ」はさういふところから出

發してゐる。彼はニーチェを北方的・基督教的精神の典型として把握し、更にニーチェにおいてあらゆる與へられたるものの神話化に對する意志――それは彼の內部のギリシャ人を證明するものに外ならない――を認め、超人の概念において彼のギリシャ的・神話化的思惟の最も純粹なる形成を觀取したのである。而してニーチェにおけるこの神話化的精神は、現代のヒットラー支配下のドイツ人に對しても、一つの力强き牽引力となつてゐるのである。

次に表現派――人間主義、人道主義、社會民主々義を標榜する表現派はニーチェに反對する多くのものを持つてゐるやうに思はれるが、しかしその氣禀においてニーチェと共鳴するところが少くないことは、ウンルーやヴェルフェルの作品において認められぬことはないであらう。

終りにドイツ主義、ゲルマン主義、宗教的に規定されたる協同體體驗、「鐵の如き浪曼主義」、第三帝國の建設を標榜するナチス文學がニーチェにおいて、權力意志の形而上學者にして永遠なるドイツ人たるニーチェにおいてその指導星を認めてゐることは、逆睹するに難くはない。ジョルダノ・ブルーノーやスピノーザを描いて、眞の自我に生きんとする彼等の聖戰を示現し、ハインリッヒ四世（劇曲「ハインリッヒとグレゴール」）において、何處までも自我を貫徹せんとするドイツ精神を高調せるコルベンハイヤーも、哲人ニーチェの背景なしには考へられないのである。

更に純文學の範圍には屬しないことではあるが、近時ドイツの讀書界に異常なセンセーションを惹き起したところの、アルフレート・ローゼンベルク（ナチス的敎育の指導者）の著「二十世紀の神話」は、やはりゲルマン的・純ドイツ的立脚地から、宗敎的に規定されたる强固なる協同體の觀念を說き、或る意味において一つのゲルマン的宗敎の樹立を宣揚してゐるが、その所說は隨處にニーチェ的精神の氣息を感ぜしめずにはゐないのである。

六

前述のハンス・プリンツホルンの「ニーチェと二十世紀」は新しき人間畫像の刻印者として、新しき心理學者の創始者としてのニーチェを說き、その點においてニーチェをドストエフスキイに比較し、終りにニーチェの心靈解剖をフロイドの精神分析に結びつけてゐるが、それは新しき文學への一つの示唆としても、吾々には興味深き所說を含んでゐる。例へば彼はかういふ風に說いてゐる、「ニーチェが十九世紀に對するこれらの爭鬪を體驗したときに、彼はそれらに對していかに對峙したか。彼は各々の形において厭世觀を排斥した。それだけは確實である。むしろ彼は、彼がショペンハウエルとヴーグネルとを超克したときに、彼自身の內部における厭世觀を

超克したのである。ところで心理的認識の地獄からのこの血路を、彼はまた認識者たる彼に押し移すのである。しかし何ものが抑々殘るのか？　恁う吾々は募り行く杞憂を以て問はずにはゐられない。これは完全なる虛無主義者ではないのか？　ドストエフスキイはこの點において靜かにニーチェの仲間入りをする。彼も同じやうな意味における心理學者であり、彼もあらゆる人間的感動の疑問性を追求すべく、デモーニッシュな力で促進されてゐる。彼も魅惑的な力を持ち、深く照耀し、力強く震盪し、生の太源へ人々を拉し去る――終には吾々の眼は戰慄しつゝ、たゞ僅になほ渾沌を見ると思ひ込んで了ふのである。實際、この虛無主義の危險を自分自身に引受け、それにおいてもう少しのところで亡びかけたところの人でなければ、心理學者としてのニーチェ――それは正に世界的ニーチェである！　――を知つたと傲語することはできない！　餘りに弱く、しかしそれにも拘はらず、いかなる妥協をもなさうとしなかつた故に亡んで行つた人が、この人類の危險に對する封印の語を刻印したのである――宿命としての意識と。」（九八――九九頁）あらゆる既成の理想を疑ひ、あらゆる價値を撥無し、虛無主義的絕望に陷れるニーチェは、終に吾々の未來の天に、超人の魔術的な畫像を描き出した。それは彼においては、唯一の血路でなければならなかつたのである。」

著者は更に進んで新しい心理學者――ディオニゾースの名において吾々に呼びかけるところの心靈解剖家としてのニーチェを說き、今後の心理學は根源的なるもの、衝動力の發電所としての無意識に、幽暗なる、創造的なる生の根柢を取り入れることに依つて、その思惟の範圍を擴張しなければならないことを論じ、これのみが虛無主義からの唯一の活路であり、ニーチェの本意に添ふ所以のものでなければならないことを力說する。更に著者はフロイドの精神分析はニーチェの思念するところを繼承する心理學的方法であるとする。（尤もニーチェの思想とフロイドの學說とは全くは同一視されてをらず、後者は前者とは違つた唯物論的地盤から出發してゐることも附言されてゐる。）兎に角、著者は既成の心理學とニーチェの心理學との間の第三のものを要求し、肉體・心靈の統一を說くところのルートヴッヒ・クラーゲの學說を二十世紀への新しい呼びかけとして賞讃する、「吾々はディオニゾースとソクラテスとの間の戰ひにおいて、後者が自分の方に勢力を拉し去つて了はないで、しかし彼の精神力を、あらゆる理性よりもより多くであるところの生の奉仕に賭して呉れゝば宜いが、といふ最高の願望を以て吾々の不確實な運命に向つて突進して行くのである。これこそは吾々にとつてはフリードリッヒ・ニーチェの精神において生き、行動し、かつ思惟するといふことである――これこそは二十世紀に對しての彼の呼び掛けで

ある。」（一三七頁）

生の心理學ともいふべきものがこの著においては示唆されてゐる譯であるが、その說の是非は暫く措き、それを文學の方面に應用して考へるときは、さしづめ一時日本の文壇においても問題となつた「ユリシーズ」の作家、ジョイスの描寫方法、表現態度が吾々の關心に呼びかけて來るのである。しかしジョイスの事は私はよく知らないから、今はたゞそれだけの示唆に留めて置くことゝしたい。

六、新卽實主義の文學

一

現代ドイツの文壇は活氣を持つてゐるが、それだけに可なり紛糾せる狀態を示してゐる。かくて今日そこで活動してゐる詩人等の創作の背後に橫たはる意味を明瞭に把握することは、極めて困難である。大戰以後、今日に至るまでそこではあらゆるものが、言はゞ混沌の狀態にある。ヴルツェルも言つてゐるやうに、ビューヒネル、ハイネ、グッツコウ等を輩出せしめた「若きドイツ」の時代におけるよりも、總てが一層混沌としてゐる。近時わが國では、新卽實主義に就いてさしばしば報道されたが、ドイツの文壇がそれのみに依つて支配されてゐるかといふと、決してさうではない。新しい主義から獨立に、ひたすら獨自の路を進んで行くところの舊來の作家もゐる。例へばハウプトマン、トーマス・マン、ヘルマン・ヘッセ、ヤーコプ・ヴッサーマン等を見よ。これらの舊い作家はわが國の文壇においてありがちであるやうに、旣成作家として葬られ、

忘却されはしない。稀世の詩人ゲオルゲは今も尙その追隨者を失はない。思想遊戯者としてのカイザーは終りを全うしなかつたやうだが、表現派の作家の中でもヴェルフェルなどはその鋒鋩を收め切つた譯ではない。さらに新卽實主義の作家の中にもまたいろ〳〵の流派がある。自然主義の要素をより多く取り入れてゐる者もあれば、表現主義の分子を可なり保持してゐる者もある。その一方ではプロレタリヤの文學、謂はゆる Arbeiterdichtung が、爭ふべからざる勢力を形成してゐる。

かういふやうな狀態なので、ドイツ文壇の現狀を明瞭にすることは頗る困難な仕事であるが、こゝでは問題を主として謂はゆる新卽實主義の文學に限り、終りにプロレタリヤ文學に論及し、以て新興文學の一斑を示すことに止めて置きたい。

二

新卽實主義がいかなるものであるかに就いては、これまで度々紹介もされ論議もされた。然しそれは、大抵の文學上の主義がさうであるやうに、爾く一義的に明瞭なものではない。吾人は同主義を定義づけることを差し控へて、先づそれがいかにして生起し、いかなる發展と傾向とを示

してゐるかを検討することゝする。

表現主義の勢力が衰へかけた時分、ゾェルゲルの「現代ドイツ文學」（續刊）の結末には、ドエーブリンの新自然主等の擡頭が告げられ、一九二六年にはオイゲン・ディーゼルの「混亂を通しての路、現代の體驗」が出で、その翌年にはウーティッツの「表現主義の超克」が出で、共に表現主義の行詰まりを宣言し、現實の世界への轉向を呼びかけた。然しそれより以前に造形美術家にして詩人であるルートヴィッヒ・マイトネルは、表現主義の嵐の中に逸早くも「九月の叫び」（一九二〇年）において新しい自然主義への要求を提示した。ヴェルフェル、コルンフェルト、イーヴン・ゴル等、表現派の詩人の中においても亦、今まで等閑視されてゐたところの、事實、現實を要望する聲が響いてゐたのである。最も狂熱的な詩人ゴルすら、「實在は藝術の唯一の地盤である。それなくんば藝術の根は散りほぐれて了ふのである」と叫んだ位である。それと相前後して造形美術の方面においても、表現主義より現實主義への轉向が示された。それは即ちフランツ・ローの謂はゆる後期表現主義*——幻祕的現實主義である。時代は今まで視野の外に置かれたる現實の世界に對して、新たなる注意をさし向けるに至つたのである。

* Franz Roh : Nachexpressionismus. 1925.

印象主義より表現主義への轉向と同じく、表現主義より新卽實主義へのそれは、ドイツの思想發展に最も固有な辯證法的な過程を辿つたもの丶如くであるが、外來思想の影響も可なり力強くそこに働いてゐたのである。特に今や世界を風靡しつ丶あるところのアメリカニズム*の影響は確かに精神的なるもの丶尊重から「新しき形體性」(例へばスポーツ等の指導原理としての)への轉向を促す大きな誘因でなければならなかつた(キルデルマンに據る)。然しドイツ人は他の場合においてもさうであるやうに、この場合においても極めて開放的に外來思潮の影響を受け容れながら、同時にそれをドイツ化し、自家薬籠中のものとせずにはゐないのである。

* ヴルツエルはキンデルマンとは違つた意味で、卽ち藝術上の樣式意思の方面から、稍ゝ否定的の意味において、新しい文學運動に對するアメリカニズム――表現主義が全力を擧げて戰つたところの――の影響を述べてゐるが、この點に就いては今は論及しない。

更に新卽實主義はハイデッガーやニーコライ・ハルトマンの新しい存在論とも、何らかの脈絡を保つてゐるやうに思はれる――表現主義がジムメル一派の「生」の哲學と或る不可離の關係を持つてゐたやうに(ジムメルの「現代文化の葛藤」參照)。尤も兩者の間に或る理念的關聯が意識的に結ばれてゐる譯ではないが、少くとも同時代の共通なる思想傾向の不知不識の現はれとして

は、問題となるであらう。ハルトマンはその倫理學において、事物への新しい愛、大いなるものへの新しい歸依を要請してゐる。彼の倫理學にとつては、それが闡明せんとする世界は、全體においても、最も些細なる部局においても、再び、大いなるもの、價値に充ちたるもの、無盡藏なるものとなるのである。ハイデッガーがダヴォースの大學における講演において論述したところに從へば、哲學の本質的なる點は、それが言說するところのもの（was sie sagt）に存せずして、行はれるところのもの（was geschieht）に存してゐる。そして哲學の主要任務は、この存在の認識から「現存在への人間の跳び込みに對する用意を用意する」(„die Bereitschaft für den Einsprung des Menschen in das Dasein zu bereiten“) 點に存する。かくて根本問題は先づ「有限」の問題であらねばならない。何となれば、この有限の諸抵抗のみが運命の酷烈性と戰ふ能力を附與して呉れるからである。更に彼は「存在と時間」において、自我と世界との對立、印象主義の世界と表現主義の世界との對立を次の說明に依つて――卽ち「われを言表する」ことは始めから「世界において存在する」こと(世界―內―存在)を意味する、何となれば自我と世界とは、實存在の等しく根源的な豫件だからであるといふ說明に依つて架橋せんとしてゐる。その際彼は何らかの超現實的なイデオロギーからではなく、日常生活の現象から出發し、而して日常生活の

原的現象として「配慮（ゾルゲ）」を說いてゐる。更に彼はこの日常生活の側に吾人の現存在の「被投入性（ゲヴォルフェンハイト）」や「薄氣味惡るさ（ウンハイムリツヒカイト）」を置き、そして終りにこの地上的生活の道程をば「死」なる完成の日常的・信賴的なる展望にまで高めてゐる。* これらの諸說は、若き詩人達の世界像を最もよく表現し、最もよく意味づけてゐるものではなからうか。

＊クラウス・マンはその „Kindernovelle“ において恁う言つてゐる、「わが國の青年は彼等の問題性や彼等の紛糾せる狀勢やを大いに得意としてゐるやうだ。然し實際において吾々は恐らく、これまでにない位に非問題的な青年なのである。吾々は問題、問題と口にする、然し吾々は全く問題なんかを信じてはゐない。吾々は一般にたゞ生と――死とを信ずるだけである。」

三

唯物論とアメリカニズムとが世界を風靡しようとしてゐる現代において、表現主義の如き一種の浪曼主義が生起したことは、一見突發的な奇異な感を起さしめるかも知れない、しかしそれは人類の精神が未だ全くそれらのものを承認して了はない證據でもあつたし、更にドイツが十餘年前に遭遇せる未曾有の體驗から、卽ち一切が崩壞して、何等の依據し適歸すべきところを知らな

かつたやうな體驗からして、十分に理解されるのである。形式破壞の藝術、ジムメルの謂はゆる「生のための爭鬪」としての藝術が生起したのは、寧ろ必然の徑路を辿つたとも言へるのである。然し生は、精神は、心靈は、それ自身のために摸索し、絶叫し、爭鬪した揚句には、それ自身において行き詰りを感じなければならなかつた、そして窓を開け放たざるを得なくなつた。表現主義の焦燥的なヒステリー、單なる、あてどなき春機發動は、新卽實主義の冷靜にして沈着なる中年性に行き着かずにはゐなかつたのである。

然らば新卽實主義の謂はゆる現實はいかなるものかといふに、暫く文學史家の說くところに從へば、それは單なる、機械的な、純物質的な自然——自然主義の謂はゆる自然ではない、外面的な現實ではない。それはキンデルマンに從へば、十全な現實（die volle Wirklichkeit）であり、ナウマンに從へば、靈活なる卽實性（die beseelte Sachlichkeit）である。キンデルマンの說くところに據れば、それは十全な現實で、自我や感情やの排除を意味しないものであり、クヌート・ハムズンや、オランダのフェリックス・ティムメンマン等の求めかつ見出したところの、感情に依つて現實の靈化である。戰後十餘年の體驗は、ドイツ人の間に現實に對する新たなる悅びを再燃せしめたにも拘はらず、同時に大地の心臓の鼓動に耳傾けることを忘却せしめるには、餘り

に重々しく、意味深かつたのである。かくてキンデルマンはかう言ふのである、「新卽實主義はテーゼとしての印象主義とアンティテーゼとしての表現主義とのジンテーゼとして見られさうであるが、事柄はさう簡單ではない。若き新しき詩人達は現實の世界、機械の文明をば、自然主義者の如く、世界の唯一の促進的な力として認めようとはしない、むしろそれを精神への奉仕として認めようとしてゐる、或ひはそれを內面的に意味づけようとしてゐるのである。かくして表現主義者から成就されたる精神の上位は、新傾向においても依然として保持されてゐるのである。」(大意)ナウマンは稍〻異なれる方面から同樣な結論に導かれてゐる、「表現主義は新卽實主義の中に生き續けてゐる。元よりその表現主義は、バロック的運動や、善の恍惚的崇拜や、同胞愛の感激や、精神の昂揚されたるかつ抽象的なる苦惱を振ひ落として了つた。この叙情詩(ホイシェーレの」若きドイツの叙情詩」等を指す)にはもはやシュツルム・ウント・ドラングはない。然し表現主義の最上のもの――卽ち、絕對的な言葉の技術、最も嚴格な言葉の節約、文體の嚴肅を涵養する傾向や、眞理及び正直に對する努力や、樣式化に依つて事物の核心を捕捉せんとする衝動や、單純さに存する形式の美の認識が依然として殘つてゐる。さらに簡單なるものは裝飾的なるものよりも美しいといふ認識、心理的に飜譯して見ると、階級や階級道德やの彼岸なる人間そのものへの衝

動――簡單に言へば、物質的なものにおいても、心理的なものにおいても明瞭な、納得させるやうな一線を劃すること、それが現代の新卽實主義である。然しそれは寫實主義や自然主義にも歸着するものではないからして、吾人はそれを靈活なる卽實主義と呼んでも宜しいのである。」(大意)

キンデルマン、ナウマン等はかくの如く卽實主義の現實をば理想主義的に解釋してゐるが、然しこの現實の意義を或はエローティッシュな、精神分析學的な方面から解する者もあり、或ひはそれを新時代の社會的事象として解する者もある。パウル・フェヒテルの如きは後者に屬する。彼はその著「現代のドイツ文學」において「より現實的な現實へ」(zur wirklicheren Wirklichkeit) なる標語を掲げてゐる。

兎に角新卽實主義といふ名稱は、餘り明瞭な名稱ではなく、かつ實際の作品を見ると、より多く理想主義的なものもあり、或ひはより多く現實主義的なものもあり、從つて彼等の目指すところの現實も形相と色調とを異にして來るのである。尤もより現實主義的な卽實主義者といへども、往時の自然主義者の如く、原理的に或ひは強ひて自我や主觀や批評や意識的構成を排除するやうな態度を取らず、時にはそれらのものを力強く押し出さしめてゐるものもある。さういふ譯で

現實の意義に關しては、キンデルマン等の見解が大體において妥當すると見て宜いであらう。かくて新卽實主義はヘーゲルの謂はゆる理想的現實主義であり、幻祕的現實主義であると見て宜からう。但しフランツ・ローが幻祕的現實主義の幻祕的たるや、普通誤解されてゐるやうに、幻祕が表現された世界へ深祕的に入り込んで行くことを意味するのでなく、幻祕が表現された世界に入り込まずに、その背後に隱れてゐることを意味すると言つてゐるが、理想的現實主義の理想的も蓋しかくの如き意味において取られねばならないだらう。

取材の方面や、題材の把握や、表現方法に就いても一概には言へないが、戰爭の體驗や新しい社會的現象——例へばインフラチオーンやデフラチオーンや墮胎罪の如き——が、取材の方面における優勢なる流行である。題材の見方としては、一切の粉飾と屬性とを棄却して、事物の本質を端的に捉へんとする傾向が著しく眼につく。例へば人間を描くとしても階級的な特色や屬性に餘り重きを置かずに、人間を人間そのものとして描かうとする努力の如きである。表現の方法も大體、客觀的・冷靜、沈着、非感傷性・簡明、報告式といふやうな特色を持つてゐる。

四

アロイス・バウエルは新卽實主義の作品をその主要な傾向に依つて、藝術的卽實主義 (die künstlerische Sachlichkdit)、無技巧的卽實主義 (die kunstlose Sachlichkeit) 舊來の非卽實主義 (die alte Unsachkeit) の三種に分つてゐる。(一)は言はゞ一つの詩的寫實主義であり、(二)は傳統的の技巧を無視して、何等の傾向にも囚はれずして事實の直寫、報告を與へんとするもの、(三)は態度は新卽實的でありながら、一般政治的なかつ黨派的な見解と手段との下に、時代的な題目や時事問題を取扱はんとするもの、言はゞ少壯ドイツ派と自然主義との結合であつて、その點が alte と呼ばれる所以でもあらう。(三)はまた政治的見解の濃淡緩急、傾向性の强度の如何によつて、三段に區別されてゐる。(一)の藝術的卽實主義に屬する詩人としてバウエルはフリードリッヒ・シュナック、ヴィルヘルム・シュパイエル、パウル・アルフェルデス、エルンスト・ペンツォルト等を擧げ、作品としてはハンス・グリムの「土地なき民」、グリーゼの「冬」、ハンス・カロッサの「ルーマニヤ從軍日誌」を擧げてゐる。(二)の非技巧的卽實主義においては、ドエーブリンの「アレキサンダー廣場」が代表作として擧げられ、その他ゾーヒャックツヴェル (Sochaczwer) の「日曜日と月曜日」、ゼークヘル (A. Segher) の「聖バルバラの漁師の一揆」などが數へられてゐる。(三) の中にはブロンネンの „O. S." ロルベールの「衞兵よ、勤務せよ」

(„Wacht auf")、グリューンベルクの「燃えるルール、ルール戰爭の無名の勇士たちにさゝぐ」(„Brennende Ruhr, gewidmet den namenlosen Helden des Ruhrkriegs")、更に極端な、意識的構成主義的なものとしては、ピスカトールの劇場や、アルノルト・ウーリッツの「子供等の判亂」が擧げられてゐる。それ自身しかく煽動的ではないが、ピスカトールの演出に依つて、極端なものに押し進められたものゝ一例としては、ヴルター・メーリングの「伯林の商人」が擧げられてゐる。

五

キンデルマンは新卽實主義を二つに、卽ち超時代的(zeitlos)なものと、卽時代的、活動主義的(zeitgebunden, aktivistisch)なものとの二種に分つてゐる。前者はバウエルの(一)に該當し、後者はバウエルの(二)及び(三)に當るものであるが、新卽實主義の理想主義的解釋者なる著者は、バウエルの(三)の方面には特に力點を置いてゐないやうである。更にキンデルマンに從へば、大體において、卽時代的な一派は大都會の生活と雰圍氣とから影響され、それに反して超時代的な、無傾向的な一派においては、田園、地方都市の空氣が支配し、かつ農民の血が色

濃くかつ力強く流れてゐる。前者はカイザーリングの謂はゆる自動車の運轉手の型に屬し、後者はより自由な漂泊者の典型に屬する。卽時代的な一派は時代の車輪を操縦せんと欲する。然し一旦取られた方向に卽實的に忠實ならんと欲する結果、例へば彼等の道路の彼方なる自然の美を眺め得る餘裕を持たない。これに反してより自由な歩行者は、標的こそ意識してゐるが、もつと遠くを望見し、周圍の光景をのんびりと眺めることができる。

キンデルマンはこれらの二つの典型の下に次のやうな人々を數へてゐる。卽時代的な一派は主として戯曲と小說とにおいて活動し、叙情詩の方面では餘り勢力がない。表現主義は祖國的なフレクセンや、共產主義者プフェムフェルト（Pfemfert）の如き卽時代的な幾人かの叙情詩人を持つてゐたが、卽時代的な卽實主義の詩人としては、エーリッヒ・ケストネルぐらゐが出色であるに過ぎない。戯曲の方面ではピスカトールの政治的・意向的演劇の試圖に刺戟されて、この種の戯曲が雨後の筍のやうに發生した。これらの戯曲の欲するところを、ヴィルヘルム・ミヒャエルは次のやうに確說した、「問題的な時代こそ直接的な演劇を必要とする、陳述と事實的效果との演劇、場面充足と急進的な創造性との演劇を必要とする。それは假定において生きない演劇を必要とする。價値、秩序、生を意味づける形式は既に確立してゐる。今や問題となつてゐるのは、

たゞそれらを民衆に媒介することである。云々。」それらの戯曲は、これまでの文學においては言はゞ禁物となつてゐたところの、即實的な報告をめがけてゐる。ブレヒトの歸休兵物「夜の太鼓叩き」、戰爭とインフラチオーンとを題目とせるブロンネンの「カタラウネの戰ひ」、ペーター・マルティン・ラムペルの愛國的な「敎習所の一揆」、フェルディナンド・ブルックネルの社會批判的な並行の戯曲なる「犯罪者」、マリー・ルイーゼ・フライサーの古代バイエルンの戯畫なる「インゴルシュタットの開拓者」、クルト・コリントの反抗的な生徒劇「トロヤ人」等がこの範疇に屬する。而してこれらの戯曲的報告たるや、決して冷かな、沒情熱的なものではない。これらの反抗的な戯曲家の緊張せる沈着さから物語つてゐるところのものは、寧ろ冷かな憎惡であり、それは、しばしば心理解剖の手段を利用して、表現派中の即時代派の燃えるやうな激怒よりも、より確實に效果するやうである。キンデルマンは論及してゐないが、墮胎條例に對する告訴であり、そしてハウプトマンの「ローゼ・ベルント」を前型とせるフリートリッヒ・ヴォルフの「チアンカーリ」(「青化加里」)もこゝに數へ擧げらる可きものであらう。

即時代的な卽實主義的小說は、戯曲ほど峻烈ではないが、效果の力強さにおいては決してそれに劣らない。この種の小說の題材は主として戰爭の體驗である。大崩壞の後十餘年にして、ドイ

ツ人は始めてその頃を語る餘裕を持ちえた譯である。報告的形式を持つた戰爭物としては、レンの「戰爭」が最も純粹な型である。そこには事實に對する畏敬が支配してゐる。それに依つて作者は、大戰をドイツ國民の運命として體驗するのである。ナウマンはこの作に就いてから言つてゐる、「兵營、輸送、塹壕、榴彈孔……等の言葉、それらをレンは最も體驗的に、最も直觀的に言ふことができた――卽實的にかつ生眞面目に、感動させるやうに、非感傷的に、露骨に、容赦なしに、成句を交へずに、峻嚴に、摑めるやうに、眞實に、正直に、皮肉に、大いなる距離からそして傾向を一掃して。……レンの物語は無名の勇敢な兵士の眞個の記念碑となつた。云々。」評判のレマルクの「西部戰線異狀なし」は報告式であると共に、傾向的ではないが、作者の主觀を相當に色濃く出してゐる。部分的には面白いところがある。賜暇歸國の章の如きは、感動的な、印象强い叙述といふべきである。然しこの作は報告式である一方には、追加的な省察が挿入されたり、場面の變化において映畫の影響が可なり露骨に現はれてゐたりして、全體において混血兒の感を與へずにはゐない。更に全篇の傾向が虛無主義的であり、戰爭を全面的展望からではく、個人の體驗の方面からのみ描かんとする處に、この作の爭ふ可からざる偏頗性がある。

このドェープリンのいはゆる Ars militans（戰爭もの）には、小說の方面ではブロンネンの

,,O. S." や、ローベルト・ノイマンの「大洪水」(,,Sintflut") や、グレーゼル (Glaeser) の ,,Jahrgang 190_" や、クーネルトの「婦人の戰陣」、フラーケの ,,Es ist Zeit" 等が屬すると見て宜からう。ナウマンはアレキサンダー・シュテンボック・フェルモール伯の「志願兵シュテンボック」、フリードリッヒ・アルフレード・シュミット・ネルの「ベルヒタ王妃の退去」等を擧げてゐる。

超時代的の卽實主義者は、戲曲においてよりは小說及び叙情詩において、その得意な活動を示してゐる。然し戲曲の方面でもハウプトマンの「フロリアン・ガイエル」やカイザーの「カレーの市民」の系統を引いてゐるところの新史劇、オーストリーのマックス・メルが吾人に示してくれたやうな聖徒傳說劇(ヴィルヘルム・クネーフェルスはそれらの劇を新浪曼主義の作品の中に擧げてゐる)とは注目に値ひする。ナウマンが擧げてゐるベルト・ブレヒトの「リンドバーグの飛行」といふ戲曲は、材料は卽時代的であるが、寧ろ超時代的の部に屬すべきものである。カルル・ツックマイヤーの喜劇「喜ばしき葡萄山」もこゝに數へらる可きであらう。叙情詩人としては、ホイシェーレ、ビルリンゲル、ロイシュレ等の名を擧げて置く。この派の詩人達の先達は、リルケ、ゲオルゲ、ホフマンスタールである。小說の方ではビンディング、カロッサ、ハインリ

ツヒ・ハウザー、グリーゼ、カルル・ヘンゼル、パウル・フェヒター、アレフード・ブルスト、オーストリーの閨秀作家パウラ・グロッゲル、エーリッヒ・シェーファー、エーリッヒ・エーベルマイヤー、オットー・グメーリン、リオン・フォイヒトヴンガー、ホイシェーレ(前出)、カルル・ルートヴィッヒ・スクッチュ、レーオンハルト・フランク(「カルルとアンナの物語」の作者)、フレット・ヒルデンブラント等を擧げて置きたい。カロッサの「ルーマニヤ從軍日誌」(前出)は、戰爭の體驗から生れた、最も純粹な作品である。この作においては作爲の痕跡は少しもない。寧ろ現實の世界がおのづからそこに詩となつてるとでもいふ可き作品であらう。ナウマンは尙この方面において「パルテーナウ」の作者マックス・レネー・ヘッセの名を提示してゐる。「パルテーナウ」は「ドイツとその東隣國民との未來の戰爭を取入れたもの」で、戰爭物ではあるが、寧ろ超時代的の部類に屬するのである。吾人はこの作においてシュテファン・ゲオルゲやルードルフ・ゲー・ビンディングに接近するのである。

六

なほ以上に擧げられなかつた戲曲家及び彼等の作品の名を、ヴィルヘルム・クネーフェルスの

「現代戲曲」(一九三〇年)に從つて列記して置きたい。

アルフレート・ノイマン——「彼は象徵主義と新現實主義との分界線の上に立つてゐる。……ノイマンは小說「惡魔」によつて速かに有名になつた。」彼の戲曲の作品としては——「愛國者」(一九二六年)、「王の假面」(一九二八年)、悲喜劇「フラウエンシユー」(一九二九年)。

ヴォルフガング・ゲッツ(W. Goetz)——「ナイトハルト・フォン・グナイゼナウ」。

ヘルマン・ブルテ——「ヴィルデンブルッフ或ひはリーエンハルトの如き近代の祖國主義的な戲曲家に對して、彼は疑ひもなく優位を占めてゐる」——「カッテ」、「法廷に立てるクリスト」。

ベルンハルト・ブルーメ——「新しい文學の一つの希望はベルンハルト・ブルーメである。彼の戲曲「ボナパルト」と「南洋航海」に對しては、私は今日の批評よりも少しく懷疑的な心持を持つてゐる。それに反して「追獵」(一九二八年)において、私は新現實主義的な劇作術のとにもかくも注意に値ひする端緖を認める。獸ではなく、人間がこゝでは狩獵される。迅速すぎる位のテムポ、情熱的な活動性、鞭つやうな緊張が全篇を支配してゐる。動作は赤軍と白軍との爭鬪の間における、新しきロシヤの最も不安なる時代において行はれるのである。」

ヘルバート・リップ——「十二夜において」(一九二五年)。

エーリッヒ・ジークフリート・ミュラー――「鐵人」(一九二九年)
クラーブント――「チョークの圓形」(一九二五年、最近の數年間における最も成功を博せる劇の一つ)。
エルンスト・ギドー・コルベンハイヤー――現代ドイツの最も大いなる戲曲家であるが、この期の作としては、「橋」(一九二九年)、「彼を狩れ――一人の人間だ!」(一九三〇年)を擧げておく。
カルル・ツックマイヤー――「喜ばしき葡萄山」(前出、一九二五年。最近の數年間においてこの喜劇ほど爭論の標的となつたものはない)、「シンダーハンネス」(一九二七年)、「カタリーナ・クニー」(一九二九年)。
オットー・ブリューエス――「ハイランヅフルール」(一九二三年)。
レーオ・ヴイスマンテル――「ベツレヘムへの巡禮」、「ルーチフェルの血の戲れ」(一九二二年)、「選帝侯」(一九二五年初演)。

七

ドイツのプロレタリヤ文學は、日本におけるそれと稍ゝ趣を異にし、勞働者の詩、いはゆる

Arbeiterdichtung がその中心勢力をなしてゐる。一九二〇年に出版されたる「人類の黎明」(„Menschheitsdämmerung"）は、勞働者の味方、指導者等の詩集であつて、勞働者の詩でその集に收錄されたものは、クルト・ハイニッケの詩ぐらゐなものであつた。

先づ勞働者の詩の生起と發展とを觀察せしめるならば、パウル・ツェッヒはこの方面における開拓者であり、ハンノーフアーのペンキ職工なるゲルリッツ・エンゲルケ――この卓越せる、殆ど天才的なる勞働詩人のために路を用意した人である。エンゲルケの詩集「新しい歐羅巴の韻律」(一九二一年)は、決して僭稱ではない。彼以外に勞働詩人がゐないとしても、吾人は彼一人の存在に依つて勞働者の詩を論ずることができるだらう。大戰の機に乘じて、ハインリッヒ・レルシュ及びカルル・ブリエーゲル、アルフォンス・ペッツォルト及びマックス・バルテル等の詩人が輩出した。そして彼等に依つて始めて「勞働者の詩」なる新しい言葉が刻印せられた。クルト・クレーバー及びエーリッヒ・グリザールの如き青年勞働詩人に元氣づけられて、彼等は深い切愛を以て、プロレタリヤの生活苦の體驗を奏で出した。ブリエーゲルは詩集「ドイツ」(一九二四年)を以て、レルシュは「鐵中の男」(一九二四年)を以て、彼等の純化されたる愛の證據を示してゐる。さらに革命に依つて點火されたるプロレタリヤの青年運動は、勞働者詩人の第三の波

を高め、やがてそれはその第一、第二の波と合流するに至つたのである。

この勞働者の詩は、勞働階級それ自身から出て來ないところの、プロレタリヤ的であつても、トラーやベッヒャーの如き指導者達から出て來るところの社會詩(Sozialdichtung)をば意識的に斷念する。勞働者達も自ら、自己の生活に形姿を與へ、自己の苦惱と憤懣とに安全瓣を求め、自己の憧憬に標的を立てずにはゐられなくなつた。勞働者の詩はベルトや齒車や輪轉機や蒸汽鑵の音もの凄き工場の中から、油で煮しめられた菜葉服の匂ひから、日曜日の午前の流石にうらゝけき日光の中から、彼等の常に直面する饑餓に對する恐怖から、直接に、そして心底から奏でられねばならなかつたのである。

この勞働者の詩の最新の集は、ハンス・ミューレの編輯に成るところの「プロレタリヤの運命」(一九三〇年)である。この集には上記の詩人の外に、マックス・ドルトゥ、マリエ・フレンツェル、オスカール・マリア・グラーフ、オットー・クリュレ、ルートヴィッヒ・レッセン、アルトゥール・メルレン、ヴィルリ・ノヴオートゥイ、エルンスト・プレツアング、フリッツ・リーボルト、ヴルター・シェンク、ブルーノー・シェーンランク、ヴィルヘルム・タスチーク、ヘルマン・トゥーロヴ、クリストーフ・ヴィープレヒト、オットー・ヴォールゲムート、フリッツ・ヴ

オーイケ、ユーリウス・ツェルファス等の詩が收錄されてゐる。

これらの詩の一二の特徴を言へば、それらのものは、人々が恐らく想像するであらう如く、自然主義的であるよりは、寧ろ表現主義により多く接近してゐる。例へばそこには、工場生活における瞬間的體驗の直寫よりは、工場の轟々殷々たる勞働韻律からの、深秘的な餘響がこもつてゐるのである。更にそこには、言ふまでもなく階級鬪爭的な反抗と憎惡とが勃發を見出してゐるもの〻、而もその絕叫たるや、純政治的な階級鬪爭に底止しないやうな、或るより深い基音を藏してゐるのである。さういふ場合には神聖なる、大いなる感激や、犧牲的精神が、酷烈なる憎惡の上に一味の溫い微光をうちひろげてくれるのである。心靈的なるものが何れの詩においても、そのうごめきを示唆してゐるのである。さらにそれらの詩を通じて、新しい、あらゆる人間を包括する協同社會、「新しき國」への憧憬が紅色の絲のやうに貫いてゐるが、そこには一種の深い宗教的感情の漲りが感じられるのである。

かくの如く勞働者の詩は、多くの理想主義的な要素を持つてゐるが、それはやはり、傳統的なるドイツ精神のおのづからなる發現と見る可きであらう。

参考書

Heinz Kindermann: Das literarische Antlitz der Gegenwart. (1930.)

Hans Naumann: Die deutsche Dichtung der Gegenwart. (Neue Folge 1930.)

Osker Walzel: Die deutsche Dichtung seit Goethes Tode. (1930.)

Paul Fechter: Deutsche Dichtung der Gegenwart. (Zweite Auflage.)

Alois. Baur: Vorläufiges zur sogenannten Neue Sachlichkeit. (Zeitschrift für Deutschkunde. 1930. Heft 1.)

Wilhelm Knevels: Das moderne Drama. (1930.)

Hans Mühle (hrg. von ihm): Das proletarische Schicksal——Ein Querschnitt durch die Arbeiterdichtung der Gegenwart. (1930.)

七、ドイツ文學史上における結社の消長

文學史上の結社といふ語は、爾く明瞭な概念ではないが、敢てこれを定義するならば「文學上の同じ主義・傾向のもとに、或ひはある崇拜されたる指導者のもとに結ばれたる朋黨的の集團」といふやうなことにならう。かういふ風に定義してみると、結社とは派とか、主義とか、文學運動とかよりはむろんより狹い概念である。といふのは、一つの派なり、一つの文學運動のもとに結社は成立することはあるし、更にある結社から一つの文學運動が發生することもあるが、しかし結社の成立なくして、一つの派なり、文學運動の生ずることも可能だからである。さういふ意味でドイツ文學においても、近代文學に就いて言へば、シュツルム・ウント・ドラングとか、古典派とか、浪曼派とか、若きドイツ（少壯ドイツ派）とか、自然主義とか、表現派、新即物主義、ナチス文學とかいふものの中には、結社の如きものも成立した場合があるにせよ、それらはむろん結社よりは意味の廣いものである。

更に結社は單なる友情的・朋黨的團結でもない。文學史上において或る時代の文學者が親交を結んだとか、協力して雜誌を發刊したといふやうな事はあるが、單にそれだけでは結社とはならない。結社はやはり或る限られたる目的のもとに意識的に結ばれたる、成員の集團でなければならないからである。それ故に例へばゲーテとシルレルとはヴイマル時代においては親交を結び、當時の低陋なる文學を排撃せんがために、一緒に「クゼーニエン」を發刊するなどして、古典主義のために協力して活動したとはいへ、それを稱して結社と名づけることは、失當なる沙汰といはねばなるまい。同じ文學上の主義のもとに活動したにせよ、兩者は互ひに獨立せる、ある意味においては對立せる人格であつて、その結びつきは朋黨的・同志的とは言へないのである。

そんな風に限つてドイツ文學史上における結社的現象を歷史的に調べて見ると、明瞭な意味において、結社と名づけらるべきものは、案外に少いのである。先づ十四世紀におこれる工匠詩人（マイステル・ジンゲル）は、アウグスブルクとかニュルンベルクとかいふ都市において、それぞれ結社やうのものを作り、それらの分派はそれぞれ「タブラトゥール」と稱する詩學上の規則を制定し、その規則の下に互ひに詩作上の技巧を競ふやうになつた。然しその傾向もしまひには規定の墨守と技巧の遊戲とに墮在して、皮相淺薄なものとなつて了つた。結局工匠詩人の中では、ニ

ュルンベルクの靴工ハンスザックスだけが文學史上においてその顯著なる名を留めてゐるだけである。その後十七世紀の初葉には、詩人・詩學者であり、「ドイツ詩學」の著者であつたマルティン・オーピッツを中心とせる第一シュレジア派、グリーフィウス、ホフマンスヴルダウ、ローエンシュタイン等によつて形成されたる第二シュレジア派が生じたが、それらはむしろ文學史上の名稱であつて、結社といふほど緊密な集團ではなかつたのである。(それに近頃ではシュレジア派といふのは餘り適當な名稱ではないといふ説が有力であり、第一の方はむしろ早期バロック、第二の方は後期バロックと呼ばれるやうになつてゐる(メルケル・シュタムラール「ドイツ文學史辭典」第三卷)。

十八世紀の七十年代に起れるギェッティンゲンの「ハインブント」(「林苑同盟」)は、的確な意味において結社と呼ばれ得るであらう。(尤も會員達はさういふ名稱を用ひてはゐなかつた。)この結社はクリスティアーン・ボイエの指導の下に、詩人クロップシュトックの名において結びつけられたる若き詩人の集團であり、その結社の趣意は、クロップシュトックの詩風に倣つて「宗教・德、感情及び純粋にして無邪氣な機智を普及せしめる」ことであつた。機關雜誌は「詩神年鑑」(「ムーゼンアルマナッハ」)、後には「詩華集」――「ポエーティッシエ・ブルーメンレーゼ―

ーがそれに代つた）と呼ばれ、會員の重なる人々はビュルゲル、ヒェルティ、ミルレル、フォス、クラーメル、シュトルベルク伯兄弟、ライゼヴィッツ等であつた。これらの會員は毎日曜日の夕べに會合し、シュタムブーフと呼ばれる記念帖に自作の詩を書き込んだ。結社の成立は一七七二年、七三年七月二日にはクロップシュトックの誕生日が祝はれ、七四年九月にはこの詩人自身が旅の途次その會合に臨んだが、然しそれは言はゞこの結社の最後の光榮で、それからは會員はそれ〴〵この土地を去り、結社は自然、消滅した。この結社からは宗師クロップシュトック程の詩人は出なかつたが、それでもビュルゲル、ヒェルティ、フォス、ライゼヴィッツ（彼はシュツルム・ウント・ドラングの一派に屬する）の如き、文學史に名を留めるほどの人々が輩出した。「林苑同盟」と同じやうに、やはりクロップシュトックを英雄（ヘーロス）として結ばれたる若き詩人達の聯盟が、その後においても現はれた。それは卽ち、ヘルデルリーンがテューービンゲン學院に入學した頃（一七八八年）、彼がノイフェル、マーゲナウ等と共に、同じシュヴーベンの詩人シュトイトリーンを先達として、結成せるものであつた。然しそれは彼の詩作上の修養とはなつたであらうが、むろん文學運動に關係を持つほどのものではなかつたのである。

ドイツ浪曼派は一八〇〇年（一七九八年としても宜い）から一八三〇年頃までいろ〳〵の形の

下に繼續したる一つの文學運動であつて、むろん結社ではなかつた。しかしそれは一つの結社のやうなものから發生して、ひろく波及して行つた文學運動ともいへるのである。由來ドイツ浪曼派は初期浪曼派、後期浪曼派の二つに別たれてゐる（中には中期浪曼派を數へる人もある――クラインベルク）前者はベルリン、イェーナにおいてフィヒテを指導者としてシュレーゲル兄弟の周圍に集まれる人々で、ティーク、ヴッケンローデル、ノヴーリス、哲學者シュライエルマッヒエルがその主要なる人物であつた。これらの文學者、哲學者が互ひに交通し、友情的團結を結び、シュレーゲル兄弟の主宰せる雜誌「アテネーウム」（一七九八――一八〇〇年）に據つて、後には共同の敵とせる古典主義に對して反旗を翻し、浪曼主義的世界觀・文學を高唱した時分は、彼等は確かに一つの結社を形成してゐた。しかしその團結は約四年ばかりで完全に解消した。「アテネーウム」は二年にして廢刊、同志もヴッケンローデルは一七九九年に死し、ノヴーリスは一八〇一年に死し、ティークは同年にドレースデンに赴き、一八〇二年にはF・シュレーゲルは巴里へ旅し、シュライエルマッヒエルはシュトルペに去り、一八〇三年にはW・シュレーゲルはカロリーネ――この一代の巾幗は浪曼派の運動において可なり大きな役割を演じた――と別離し、フランスの閨秀文學者たるスタール夫人と歐洲の旅路に上り、フィヒテとシェリングとは哲學的見解の

調停しえられざる相違のために互に分離して了つたのである。後期浪曼派に屬するハイデルベルク派はブレンタノー、アルニム、アイヒェンドルフ、ギェッレス、グリム兄弟等に依つて形成されたものであり、彼等のうちには親密なる友情關係を結んだものもあり（例へばアルニムとベレンタノー）、「デス・クナーベンス・ヴンデルホルン」（ドイツ民謠集）の蒐集、グリム兄弟のドイツ民衆童話の集大成のやうな協同的事業も行はれたが、一つの纏まつた結社とはいひがたい。やはり後期浪曼派に屬するテューービンゲン一派は、ウーランド、後にはユスティーヌス・ケルネルを中心として結ばれた集團であり、カルル・マイエル、シュヷープ等がこれに屬するが、これも結社といふほどの團結性をもつてはゐなかつたやうである。なほ文學史家バルテルスはそれらの浪曼派の外に、特に「ドイツ浪曼派」と稱する國民的・愛國的詩人（アルント、ウーランド、シェンケンドルフ、キェルネル、ハウフ等）の一派を擧げてゐるが、これもしかし纏まつた結社ではなかつたのである。

「若きドイツ」は浪曼派に代つて文壇に現はれ出たところの、主として政治的・社會的文學の旗幟の下に活動せる文學者の一群である。それはもと伯林の巾幗ラーエル・レーヴィン（實家の姓はヴルンハーゲン）のサロンにあつまれるユダヤ人の文學者ハイネ、ビェルネ、閨秀文學者たる

ペッティーナ、シヤルロッテ・シュティーグリッツ等の間から期せずして發生せる運動で、例の反猶太主義者のバルテルスはそれをベルリン的・ユダヤ人的生産物と呼んでゐる。上述の人々の外にグッツコウ、ラウベ、ヴィーンバルク、ムント、メンツェル等もそれに屬するが、それはむろん一つの大きな文學運動で、結社のやうな形を呈してゐたのは、一八三五――三六年の二年間ぐらゐなものであらう（クムマー、「十九世紀文學史」第二卷）。

近代（狹い意味における）においては、一八八〇――九〇年代に當時の文學界の沈滯にあきたらず、ゾラ、トルストイ、イブセン、ストリンドベルク等の外國文學の刺戟の下に動き出せる、若き文學者の一團があり、文學史上「近代派」（或は「最も若きドイツ」）と呼ばれてゐるが、それも結社といふほどのまとまつたものではなかつた。それに屬する人々は、ハルト兄弟、ハウプトマン、ホルツ、シュラーフ、ズーデルマン、ハルベ等で、彼等の間から謂はゆる自然主義の運動が生じた。（ハウプトマンは二三年前「生活の轉向」と稱する自傳的小說を「ディー・ノイエ・ルンドシャウ」誌上に發表したが、その小說で伯林の郊外エルクネルに集まつた當時の若き文學者達との交渉などを書いてゐる。）

近代ドイツ文學におけるヴィーン一派（シュニッラー、ホフマンスタール、ヴィルドガンス等）

もたゞ維納也に生れた文學者の總稱で、むろん結社といふほどのものではない。

近代ドイツ文學において結社的現象を求めるならば、何うしても一八九〇年代の初まりにミュンヒェンにおいてシュテファン・ゲオルゲを中心として形成されたる、謂はゆるゲオルゲ派に指を屈せねばなるまい。當時の優勢なる自然主義運動に對する反對において、ゲオルゲの高踏派的な、その（初期の）藝術至上主義的な詩風に渇仰せる人々の一派で、ホフマンスタール、ヴォルフスケール（詩人にして美學者）、アンドリアン、ダウテンダイ等がその主なるもの、後にはシュミッツ、エルンスト・ハルト、フォルモエルレル等もそれに加入した。ストリンドベルクもミュンヒェン滯在時代にはその派と深い交渉を持つてゐた。その機關雜誌は「藝術草紙」（「ディー・ブレッテル・フュール・ディー・クンスト」）で、彼等は俗衆を眼中に措かず、少數の具眼者のために書くことを標榜し、詩集の如きも高價な、限定されたる豪華版の形を以て出版し、句讀法（ゲオルゲはコンマやゼミコロンなどを一切用ひなかつた）や、文章の書法（ゲオルゲは名詞も頭文字で書かず、活字の如きも一種特別のものを用ひた）においても、ゲオルゲの方法に追隨した。この派は初めのうちこそ一向世間から注目されなかつたが、文學史家リーヒャルト・マイエルの一八九七年において發表せる、その派に關せる一文が、はじめて一般の注意を喚起した、しかしゲオル

ゲが一八九九年に彼の從來の詩作等を廣い讀者範圍を目標として出版するに及んで、同派の結束は漸く解け初めて來た。この派からはゲオルゲに匹敵し得るほどの詩人は輩出しなかつたが、それでもホフマンスタール、ダウテンダイの如き詩人が現はれた。これらの人々は後には宗師を離れて、より自由な路を進み、例へばホフマンスタールのやうにみづから一家の詩風を樹立した人もゐる。なほゲオルゲ派――より若きゲオルゲ派には、グンドルフやヴルツェルやベルトラーム等があり、これらの人々はゲオルゲの人格と詩風とに深い敬意を持つてはゐたが、彼等自身は詩人としてよりはむしろ、文學史家、文藝思想家として名聲を博するに至つた。今はゲオルゲ派と云ふものはなくなつてゐるが、しかしゲオルゲその人は、往時の如く高踏派的な詩人・藝術家としてよりはむしろ、一箇の至醇なる宗教的人格として、紛糾混濁の世界における高邁なる指導者として、ナチス・ドイツの若き詩人達、否、一般に若き世代の崇敬の的となつてゐるのである。

最近においてナチスのドイツから追放され、アムステルダムにおいてフランスのジード等と結んで、機關雑誌「ザムルング」に據り、人種的憎悪を痛撃し、國際的人道主義を高唱し、反ナチス的の叫びを揚げつゝあるハインリッヒ・マン等の一派も、これはかくの如き必迫から發生したものにせよ、一つの結社を成してゐると、言はゞ言はれ得るであらう。

以上でドイツ文學運動史上における結社、もしくは結社的現象を一應検討したわけであるが、それらのものを大別すると、次の二つになる――

（一）ある大いなる、或は顯著なる詩人を中心として結成されたるもの（第一シュレジア派、林苑同盟、ゲオルゲ派）

（二）ある共同の文學運動のために、（それと同時に從來の文學傾向等への反對のために）結合せるもの（浪曼派、若きドイツ、近代派、ゲオルゲ派、反ナチス派）

なほドイツ文學における結社（もしくは結社的現象）はおほむね永續性をもたず、成員の離散などのために容易に解消した。しかしそれが一つの文學運動として波及して行つた場合もある。更に或る指導的詩人の下に結ばれたる結社の中からは、ヘルデルリーンの場合などは例外であるが、その詩人に及ぶほどの偉材は出なかつた。たゞ宗師の傾向を墨守せず、より自由な路を取つた人々の中では、それ〳〵の方面において頭角を表はした人もゐる――以上のやうな事柄を、吾々はドイツ文學史における結社の歴史から學び取ることができる。

終りにわが國では和歌（短歌）や俳句の方面で、昔から今に至るまでつねに流派や結社が存在し、それらの結社のなかでは可なりの永續性を保つたもの、保ちつゝあるものがあり、更にそれ

らの結社における規約や習慣や師弟の關係などにおいて極めて特殊なものがあるが、さういふ現象は少くともドイツ文學においては殆ど見當らない。（林苑同盟やゲオルゲ派は大分それに近いやうであるが、やはりそこには可なりの徑庭があると看るべきであらう。）これは國民性や、歴史や、文學對社會の關係における彼我の相違から來るものと考へられるが、これらの問題については、こゝでは論及することをさし控へねばならない。

ナチス篇

一、ナチス維新の酵母

――モエラー・ヴァン・デン・ブルックのこと――

一

一八二一年か一八二二年の或る日のこと、伯林はモッツ街のブルックの家を、ミュンヒェンからやつて來た一人の客が訪れた。その客はアードルフ・ヒットラーといふ名であつた。彼をブルックに紹介した人は「ドイツ評論」の主筆ルードルフ・ペッヒェルであつたが、彼等兩人の會談は長時間に亘り、かつ詳細な論議にはひつて行つた。この客が後にいかなる人となつたかは説明するまでもないが、主人のブルック、詳しくはモエラー・ヴァン・デン・ブルックの方は、日本においては未だ餘り知られてゐないが、後には「第三帝國」の著者として、ナチス國家の豫言者としてドイツ國民から深く認識されるに至つたところの人物である。この書はヒットラーの「わが闘爭」、ローゼンベルクの「二十世紀の神話」と共に、ナチスの國家形成の生成を知る上には、

必須の著述となつてゐるのである。ローゼンベルクの思想がディートリッヒ・エッカルトの政治觀から力强い拍車を受け取つたやうに、ヒットラーの全き抱負もブルックの信念によつて一層促進されたに違ひないのである。

由來ドイツには純粹な學術的・專門的な著述でなくして、そこに盛られたる獨異な考察や信念によつて、一世代を動かし、或は洛陽の紙價を高からしめたといふやうなものが、時々出現する。比較的近い現象としては、價値の上下は別として、ヘッケルの「世界の謎」、隱名氏の「敎育者としてのレムブラント」、チェンバレンの「十九世紀の基礎」、カイザーリングの「哲學者の旅行記」、シュペングラーの「西洋の沒落」(この書の文化悲觀主義はしかし今では全く輕視されるに至つた)、近くは「二十世紀の神話」、「第三帝國」もその種の著述に屬するのである。

二

モェラーは一八七六年四月二十三日、プロイセンのゾーリンゲンで生れ、デュッセルドルフで成長した。父はプロイセンの王室附建築技師で、デュッセルドルフの大刑務所は彼の設計によるものであつた。母はオランダ系で、ヴァン・デン・ブルックの姓は彼女の家族の姓に因むもので

あつた。彼はデュッセルドルフのギムナージウムに入學したが、早熟で、優秀なる頭腦を持つてゐたにも拘はらず、生徒としては勤勉でなかつたために、どうしてもプリーマ（最上級）に進級することができなかつた。一八九五年、彼はライプチッヒに移つたが、それは學生としてゞはなく、すでにその頃から彼は自由著述家として立たんとの志を抱くに至つた。そこで彼は、その頃すでに有名であつたフランツ・エーヴェルスと相知り、その他デーメル、コンラート・アンゾルゲ、ルードルフ・シュタイナー等と交り、許嫁のヘッダ・マーゼと結婚した（彼女とはしかし後に離婚した）。

その後はフランス、イタリーに遊び、その間にメレジコフスキーを知り、彼を通じてドストエフスキーの作品に傾倒するに至り、そのドイツ譯に着手し、著述としては「ヴリエテ」、「近代文學」（八百頁、一九〇二年）、「ドイツ人」（八卷、一九〇四――一〇）、「同時代人」（一九〇六年）「イタリーの美」（一九一三年、第三版一九三〇年）、「プロイセン的樣式」（一九一六年、第三版一九三〇年）等を書いた。大戰後は彼は政治的の鬪爭機關「良心」を通じて、革新的保守派一新しき戰線」の鬪士として活動し、自由主義及び民主々義を攻擊し、「一九一八年の革命の國民主義化」を力強く主張した。「第三帝國」（一九三一年、一九三三年）に續いて、「永久の國」（一九

三三年)、「政治的人間」(一九三三年)が現はれた。

三

彼の祖先はルッテル派の牧師であつたが、その傳統のためか、彼は夙にルッテル的精神から支配されてゐた。彼の考へに從へば、ドイツ國民は由來、國民としては分裂的・分割主義的傾向を有し、そのために一度ならず政治的悲境に陷つた。かくてドイツ國民は、それが內面からして、一つの活々と支持するところの、共通の精神的基礎を持つのでなければ、一つの政治的統一に到達することはできないのである。政治はそれが政黨の利害打算と技術とに委ねられてゐる限り、一國民を眞に動かして行く政治とはなれないのである。ドイツの國家にしても、全國民の精神・意向が政治と合一しないならば、換言すれば、政治が精神化されるのでなければ、それは强固なるものとなることはできない。ビスマルクの第二帝國はしかしさういふ精神的基礎を缺いてゐた。かくてビスマルクの偉大なる鐵腕が働いてゐた間は、その國家は堅牢であるかの如くに見えたが、彼が政界から退くと、それは全く政黨のドイツとしての本性を暴露し、民心は全く政治から離れて了つた。個人と全體、政治と精神との結合の必要——さういふ考へが段々彼において熟す

るに至り、文學的批評家としての彼の關心は、今や文學から政治に轉回するに至つた。その政治觀を形成して行く上に彼の思想の支持點となつたものは、ヘーゲルの哲學であつた。而してその轉回の顯著に現はれ出したのは、「プロイセン的樣式」からである。

四

その後の著述において彼の政治的情熱は段々高まるやうになり、彼は現在の歪めるドイツの代りに當にあらねばならない未來のドイツの招來を高調せずにはゐられなかつた。彼は右黨と左黨との對立を止揚する第三黨の必然性を說き、社會主義の國民主義化を唱へ、「各〻の國民が社會主義を持たねばならない」所以を力說し、その基礎の上に建設されるべき第三帝國について熱烈な所信を披瀝した。然し彼の考へはたゞ少數の人々から理解されたに過ぎず、戰後のドイツは、國事日に日に非であつた。彼は祖父から厭世哲學者アルトゥール・ショーペンハウエルの前名を與へられたが、それが讖をなした譯でもあるまいが、彼は少年時代から常に眞面目で考へ深く、かつ悒鬱であつた。一方では事つねに志と違ふので、五十歲にならないうちに、彼は一種の神經病に冒されたらしく、暗い運命が彼の前途を待つてるといふやうな考へから離れることができな

くなつた。遂に一九二五年五月三日、彼はわれとわが命を斷つた。暗い運命にうち負かされるよりは潔く自決しよう、といふ考へが彼をその行爲に驅つたのであらう。かくして「第三帝國」の著者ブルックは一九三三年のナチス國家の建設をみることなくしてこの世を見捨てた譯で。この意味においてブルックの運命はわが吉田松陰のそれに比せらるべき點を持つてゐる、と言へるだらう。

五

「第三帝國」の佛譯の譯者は、彼の自決についてかういふ論斷を下してゐる、「大戰の勃發する以前にドイツには、一つの關心事に對する奉仕は、死に對しても殺害に對してもしりごみしてはならないといふ、男らしい決意を堅めたところの世代人がゐた。かくの如き死をモェラー・ヴァン・デン・ブルックの多くの同志は暗殺や市街戰やにおいて見出した。『第三帝國』の著者はかくの如き偶然的の最後を避けたいと考へた。彼は彼の死を以て彼の自ら欲したものとした。彼はその死に特別なる『召し出し（ベルーフンク）』の形式を與へた。彼は死を言はゞ創作したのである。然し彼はそこに立ち留まらなかつた。モェラーは勝利よりは死を選び、死することによつて自分等の同志の勝利を確保する人々の一人であつたのである。」

「第三帝國」以前の著述としては、「プロイセン的樣式」が恐らく彼の最も優れた著述であらう。何故なら、この書において彼は始めて、歐羅巴人からドイツ人となり、それからプロイセン人となつたからである。この書において彼は「個人」の「全體」への献身の趣旨を力強く主張した。「若き民族の權利」においては彼は老いたる民族と若き民族とを區別し、ラテン民族、特にフランス人は老いたる民族であり、ゲルマン民族は若き民族であるとした。英國人は、彼に從へば、退化せるゲルマン民族、商人の國民にして、英雄の國民ではない。若き民族としては彼は日本人、プロイセン人、ブルガリア人、フィンランド人を擧げ、更にアメリカ人、ロシヤ人を以て最も若き民族と見做してゐる。老いたる民族はすでに發展期を經過したる、權力を所持したる、享樂する民族で、それに反して若き民族は生々發展の氣性に富み、大いなる未來を有するところの、働くところの民族である。更に彼はこの書において自由主義の代りに「自由」を、民主々義の代りに「民族的傾向（フォルクハフティッヒカイト）」、社會主義の代りに「國家」を置くべきであると主張し、若き、持たざる民族のための生活容間を力説し、「世界を人口數と行爲能力とに從つて分割せよ、かくして各國家間の平和は可能である」と論斷してゐる。著者は「土地なき民」の著者、ハンス・グリムとも知つてゐたのである。

六

「第三帝國」においては彼は先づ、今や理論や、感激（パートス）や、信仰や、希望やではなく、たゞ認識と行（ぎやう）のみが事を爲すことができると論斷し、國民自身がその諸問題をみづから引き受け、みづからその解決に當らねばならない、黨派の革命ではなく、國民の革命が生起しなければならない、「民族主義の保守的・革命的運動」によつてドイツ人は、彼等が再び生きることのできる狀態に達しなければならない、と說く。「その運動は國民の生活を意欲するのである。それは古い國家が意欲したもの、及び各〻の國家が意欲しなければならないものを意欲する。しかしそれはそれを概念からではなく、體驗から意欲するのである。」（一三四頁）

ブルックはローゼンベルクと二三の重要なる點において意見を異にするやうであるが、それは兎も角、彼にせよ、この人にせよ、彼等は一つの大いなる國家的問題に對して强固なる信念を把持し、それの解決に向つて熱烈に、執拗に戰ひ續けて來た人物である。吾々はさういふ點においドイツ魂の眞骨頂を認めずにはゐられない。理念の形成――それが常に優れたるドイツ人を導く主要動機であることを、吾々はこの兩者においても感得することができるのである。

二、ナチスとドイツ浪曼派

――ドイツ思想の定位――

一

ナチスの國家觀・經濟觀を觀察するとき、吾人はそこにドイツ浪曼派のそれらとの或る深い關係の存することを看過することはできない。素より兩者はそれらの方面において全然規を一にしてゐる譯ではないが、或る點において意外にも著しい類似點を示してゐる。その上兩者の諸見解がドイツ本來の思想の、時を異にしての現はれであることは、少しく思想史に關心を有する者の容易に想到し得る處である。吾人はその兩者を比較對照する前に、ドイツ本來の思想の主潮が那邊に存するかに就いて二三の考察を施して置きたい。

ドイツ本來の思想はその根柢において非合理主義的であることをその第一の特色とする。非合理主義は實在そのものを非合理的なものとする立場と、實在に對する認識の作用を理性よりもむしろ直觀にありとする立場との兩方面を持つてゐるが、この場合その兩者もしくはその何れかの

立場が意味されてゐるのである。尤もドイツ思想がその全き歴史において非合理主義的であつたといふのではない。それは歴史の或る時期において合理主義的であつたこともあるし、ドイツ哲學史は或る段階において合理主義的哲學の優勢を知つてゐるのである。ヘーゲル哲學の如きがその歴然たる例證である。然し全く合理主義的と見える時代にしても、例へば啓蒙思潮がその暗流として非合理主義を藏してゐたことは、「ハーマンと啓蒙思潮」の著者ウンゲルによつて確説された通りである。またヘーゲル哲學の如きも純然たる合理主義の哲學であるか何うかは少くとも問題であつて、現にクローナーの如きは、それを非合理論として特色づけようとしてゐる位である。

非合理主義がドイツの歴史においてその顯著なる現はれを見出したのは、蓋し一七七〇年のシュツルム・ウント・ドラング、卽ち合理主義的啓蒙思潮への反抗として生起せる若き世代の文學運動においてゞある。この運動はさし當つては一つの否定・反抗として勃興したのであるが、その本來の意圖は分析的悟性によつて破壞されたる諸〻の統一を回復せんとするにあつた、卽ち人間の裡にあつては彼の諸活力の間の統一、社會にあつては個々の人間の間の統一、終りに人間・自然・神の間の統一を再び回復せんとするに存してゐたのである。この期に始まりゲーテに連な

る運動はヘルマン・ノールによつてドイツ運動と呼ばれたが、*この名稱の由來は、彼がこの時代を貫徹する非合理主義において本來ドイツ的なるものを認めたがために外ならぬ。「ゲーテ時代」の精神の著者コルフはゲーテ時代の第一期としてシュツルム・ウント・ドラング時代及び古典時代を擧げ、第二期を浪曼派時代としてゐるが、シュツルム・ウント・ドラングを非合理主義の時代、古典主義及び浪曼派を非合理的觀念論の時代と呼んでゐる。コルフは更にこの非合理的觀念論を自然觀念論（ヘルデル及びゲーテ）と理性觀念論（シルレル及びカント）との二つに區別してゐるが、それは兎も角として彼はこのゲーテ時代、特に古典派時代において非合理主義の最も完全に純化されたる形相を認めたのである。尤もこの時代の精神はヘーゲルによつて合理主義的完成の洗禮を受けたのであるが、非合理主義はそれによつて全く影を潛めたのではなく、已にヘーゲルの對蹠人ショーペンハウエルの哲學においてその力強き發現を見出し、更に十九世紀末葉より二十世紀へかけての生の哲學においても、その後は實存哲學においても、再びその勢力を示現したのである。**

* Hermann Nohl: Die Deutsche Bewegung und die idealischen Systeme. (Logos. Bd II. S. 350.)

** 尤もドイツ人の本來の思想が非合理主義的であると言つたところで、彼等が常に合理主義の反對者であ

るといふ譯ではない。非合理主義は合理主義の對立概念であるが、然し或る場合には合理主義を包攝することもある。合理主義がその處を得てゐる場合には、彼等は決してそれを排拒しようとはしない。自然科學の範圍において、個人的・社會的生活の實踐的方面において、彼等は殆ど常に合理主義者である。

然し非合理主義はシュツルム・ウント・ドラング時代において初めて突如として出現したものではなく、すでに遠く遡つてドイツの中世において、その深祕主義において、ゴーチック藝術においてその素朴な、然し根源的な現はれを示したのである。マイステル・エッケハルト、ヴィクトル・クザーヌスの名がこの場合想ひ起されねばならぬ。ローゼンベルクは動學的世界觀と眞のドイツ的基督教と自由の觀念の支持者としてのエッケハルト*に就いて熱烈なる祖述を行つてゐるが、この事に關してはまた後に言及される機會があらう。

* Alfred Rosenberg: Der Mythus des 20. Jahrhunderts. S. 217—273.

次に非合理的觀念論が實踐的方面に振り向けられるとき、それは自律と創造との潑剌たる理想主義となる。道德的理想主義は、ドイツ思想の主要契機の一つと言はねばならぬ。その事はルッテル、デューレル、ベートーヴェン、カント、シルレル等の名を擧げた丈けで直ちに聯想される點であらう。こゝに一つの例としてアルブレヒト・デューレルを取るならば、彼の作品はドイツ

的特色を失つたと考へられる位、イタリーの古典的繪畫からの强い影響を受けてゐる。然しそれにも拘はらず彼が依然としてドイツ的なるものを保持し、ドイツの代表的畫家として推されてゐる所以は主として、ヴェルフリーン*がそれを高調してゐる如く、彼の制作動機を支配してゐるところの道德的理想主義——吾人はこの場合、彼の傑作「四人の使徒」を想ひ起したい——に存しなければならないのである。ドイツ文學がその主潮において人々の官能に阿諛する消閑嬉戲の文字でなく、むしろ彼等を鼓舞し指導するやうな力を持つてゐるのも、やはり同樣の理由から說明されるであらう。而してこの道德的理想主義たるや獨り優秀なる精神の專有ではなくして、廣汎なる大衆階級においても、例へば農民や勞働者の間にも、その素朴な姿において傳へられてゐるところの精神財であることも、玆に附言して置かれねばならぬ。

* H. Wölfflin: Dürer. (Ein Vortrag.)

第三に非合理的觀念論の主要素の一つは汎神論である。その淵源はギリシヤ哲學に存するのであるが、然しドイツの汎神論はギリシヤのそれと全く符節を合するが如きものではなく、またスピノーザのそれとも、その形相は兎も角として、その精神實質において全く異なるものを持つてゐるのである。そこには基督敎の神の觀念がそのドイツ化の姿において混入してゐる。ゲーテは

スピノーザ學徒と呼ばれたが、彼の汎神論はスピノーザのそれとは寧ろ氷炭相容れざるものを持つてゐる。ドイツ汎神論は自然と神との合一を主張するが、その高調する處に從へば、流動と創造との自然を貫いて働いてゐるところの神は、やはり活々とした生命の所有者、從つて人格的な存在者に外ならないのである。吾々はこの事をノヴーリスの汎神論*においても明かに讀み取ることができる。ヘルムホルツは或る論文において、ドイツ自然科學の對象としての自然は英佛の自然科學のそれと著しく違つた意味を持つてゐることに言及してゐるが、この事などもそれをドイツ汎神論と結びつけて考へるとき、おのづから首肯される事柄と言はねばならぬ。

* W. Dilthey: Dichtung u. Erlebnis. (Novalis)

心理學的方面よりドイツ人の典型を考へるならば、それは意志的人間であるといふことに歸着する。これは「ドイツの國民性の構造」の著者ミュラー・フライエンフェルスも確說するところであるが、ドイツ人の緩漫性、徹底性、內面性の如き諸性質も、彼に從へば、主としてそれが意志的人間である處から由來するのである。然し彼は一面において理智によつての操縱、常識、敏感性、官能性において、西歐の他の文明國民に一疇を輸するのである。彼は空想と思惟とに對する強い傾向を有し、概念形成を得意とするが、その思惟は一般に抽象的（非具體的）であり、往

々にして不明確、不確定的である。没形式性は獨り藝術の範圍においてのみならず、色々の方面においてのドイツ人の短所である。しかしドイツ人は常に自己に對する戰ひを續け、その短所とする所を超克して自己以上の者に發展しようとする特徴を持つてゐる。これはミユラー・フライエンフエルスをして言はしめれば、ドイツ人の決定的特徴である。「フアウスト」にもある通り「人々は努力する限りは迷ふ」のである。否、ドイツ人は迷ひつゝも努力するのである。この事は文藝の方面においては、フリッツ・シュトリッヒの謂はゆる「ドイツ文學の向日性」(ギリシヤ・イタリーへの憧憬)においても看取することができるし、目前の例證としては大戰後における國運挽回への、全國民の素晴しい努力に徴しても明らかである。かういふ心理的方面が引いては前述の如き思想の形相を取つて現はれるのである。換言すれば、思想上の非合理主義は意志的人間としての心理的方面と相平行してゐるのである。

ドイツ理想主義の主要契機としてその個人主義にも言及する必要がある。由來個人主義の概念は往々にして動搖的であるが、純粹なる意味における個人主義は自律と自己完成とのそれであらねばならない。而してドイツの個人主義は正にこの意味のそれであつて、ホッブスの「萬人に對する萬人の戰ひ」において意味されてゐるやうな利己主義とは全く性質を異にしてゐることは言

ふ迄もない。さらにドイツ啓蒙思潮及びカントの意味する個人主義も、玆に考へられてゐるやうな個人主義と全く同一とは言へない。素よりカントは自律と人格尊重との觀念を確立したには違ひないが、然し彼の「人格」には、彼が超克したと言はれてゐる啓蒙思潮のそれと同じやうに、個人の孤立といふことがその一側面として附隨してゐるのである。眞の個人主義は單に自己完成の域に留らず、個別的人格の諸〻の制限を立ち超えて、全體的なるもの、無限なるものへ努力する傾向をも持つてゐるのである。この事は已にライプニッツの單子論にも示唆されてゐる點であるが、ドイツ浪曼派によつて初めて、理論的にも實踐的にも顯著にされた事柄である。同派の謂はゆる個人主義は本來的に協同體への傾向と緊密に結びついてゐるのである。

浪曼派における、個人主義より協同體的感情への轉向は、トレルチに從へば、「極端化された個人主義がそれ自身の代表者から破壞的として感じられるに至つた」結果であり、オスカール・ヴルツェルに從へば、當時の政治的事件、特にナポレオンによつてのドイツの威壓に對する反動であるが、それらは寧ろ誘因と見る可きであつて、個人主義と全體主義とは浪曼派においては已に當初から結びついてゐたと見る可きである。その事に限らず、對立の綜合は浪曼派の思惟方法の一特徴を成してゐるのである。「國民文藝學の諸問題」の著者ヴルター・リンデンは國民文藝

學の立脚地から、文學史上の諸時代の價値轉換、書き換への必要を說き、例へば浪曼派に關しては、從來固持されたる前期浪曼派、後期浪曼派の時代別けの代りに、――蓋しヴェルフリーン等の文藝復興期の時代別に準據したものであらう――初期浪曼派、高期浪曼派、晩期浪曼派の區分を主張してゐる。而して初期浪曼派は彼の意見に從へば、個人主義・主觀主義の時代、高期浪曼派は協同體主義の時代、晩期浪曼派は反動的衰微の時代といふことになつてゐる。然し協同體主義・全體主義は獨り高期――卽ち從來の區分に從へば後期――浪曼派の專有ではなくして、前期卽ち初期浪曼派の個人主義の裡に已に包含されてゐたのである。古くはギリシヤにおいて、特にアリストテレスにおいて準備され、後には中世において、特にトーマス・アクイナスによつて高調され、ハンザやギルドによつて發揮された協同體的觀念は、中世主義的なドイツ浪曼派において再び明確にされ、顯揚されたのである。

社會學の方面においてテンニースの唱道せる共益社會・協同社會の區分、特に協同社會の考へも、やはりドイツ的な感情を外にしては考へられぬ。テンニースの如上の區分は近來になつて再檢討の必要を迫られてをり、日本の社會學者*の間にもそれに對する訂正の努力が認められるが、それは兎も角として彼の協同社會の觀念――彼はそれにより多くの價値を置いてゐるやうに見え

る――は、社會といへば共益社會のみを考へてゐるやうな英佛人の容易に想到しえなかつた點であらう。而して彼は共益社會を選擇意志に由來するものとなし、協同社會を本質意志の所産と見做してゐるが、この本質意志の考へがすでに情意主義的であると共に、非合理主義の色調を多分に帶びてゐるのである。けだし英佛人の考へてゐるやうな社會は啓蒙思潮において示現された社會觀念の裡に終始するものであつて、そこでは社會は一般に原子論的に、機械的に考へられて居り、國家は自然法の理論に從つて、箇々の市民から締結されたる契約の上に存してゐた。而して國家を協同社會として見做す考へ方は浪曼派においても、ナチスにおいても力強く現はれてゐるが、而もその協同社會、全體主義の觀念は、ナチスにおいては「血」といふ觀念と結びて、更に特殊なる意味を帶びるに至つた。この點はナチスの項において再び言及されるであらう。

* 新明正道著「ゲマインシャフト」

以上はむろんドイツ思想の全般を盡してはゐないが、目下の問題に必要な限りにおいて、その大要を説いた心算である。

二

次にドイツ浪曼派の國家觀・經濟觀に就いて論述してみたいが、玆ではその主要なる代表者、ノヴーリスとアーダム・ミュラーとの所説を擧げ、他の人々に就いてはこれら兩人の説と特に異なる點を述べるに留めて置かう。

その前にフィヒテ*に就いて一言せしめるならば、彼はナチスからは、その生みの親であり、豫言者であると考へられてゐる。尤もフィヒテは一方においては個人主義的な、自然法的な國家觀の代表者であつたのであるが、後に「法國家」「封鎖的商業國」「有機的自然產物としての國家」の主張において、協同體的要求の代辯者、愛國主義者となつたのである。かくして彼を以てナチスの父とする考へは不當ではないとしても、彼の國家觀の上にはかくの如く動搖的な點があり、その二元論が超克されるに至つたのは、寧ろ浪曼派の國家觀が表白された後においてゞある。

* Ernst Bergmann: Fichte und der Sozialnationalismus.

ノヴーリスはヘルンフート派の感化にも因るのであるが、元來家庭生活、結婚生活を重んずるやうな傾向を持つてゐた。而して彼の國家觀もやはり家庭・結婚の觀念に基づいてゐる。彼の考へに從へば、利己心ではなく、愛及び意向が人間を國家に結びつけねばならない、王に對する國民の關係は父と子とのそれでなければならない。「國家結合は結婚より外の何ものでもないので

ある。」それと同樣の考へをシュライエルマッヒェルも持つてゐるが、浪曼派の國家觀が族長的特徵を持つてゐることも、さういふ所に由來してゐる。然しノヴーリスは青年時代においては多くの若き浪曼家と同じやうに、フランス革命に對する熱烈なる同感者であつた。そこに矛盾が存するやうであるが、然しその矛盾は單に外觀的なもので、彼の考へによれば、純粹なる共和國と王國とは氷炭相容れざるものではなかつた。彼はフリードリッヒ大王の君主制において認められるやうな、機械的な國家組織を排拒した。そこでは國家に對する萬人の能動が缺けてゐたからである。それと同時に彼は自由と平等との民主制、多數者の平均民主々義に對する敵であつた。彼はその代りに國民の優秀なる人間より發生すべき代表的な民主々義を要求し、かつ政治と文化との敵對的反立の代りに、政治的生活と精神的生活との活々とした相互貫徹を主張した。F・シュレーゲルが「完全なる共和國は民主的であるのみならず。同時にまた貴族的であり、君主制的であらねばならない。――そして一切は一つの絶對的な全體にまで有機化されねばならない」と言つてゐるのも、同樣の趣意であらう。多くの前期浪曼家の國家觀がさういふやうに不確定的な感じを與へるところから、「浪曼派の政治」の著者カルル・シュミットは同派の國家觀を以て「主觀化されたる便宜主義」であると斷じ去つた。然しこの斷定は不當ではないまでも、未だ同派の考

へ方の綜合的・調停的な特質を認めざる、同情なき批評と言はねばならないであらう。兎に角かくの如き國家觀に立脚してノヴーリスは、國家と個人との密接なる融合を力說する。「國家なき人間は野蠻人である。あらゆる文化は一箇の人間の國家への關係から發生する。」彼は國家のためには私的收入を斷念してまでも獻身的なる可きことを要求した。かくして彼はフィヒテとは多少違つた意味においてゞはあるが、國家社會主義の先驅と見ることもできるのである。

ノヴーリスは宗教としては汎神論と基督教とを同時に攝取せんとしてゐたやうに、國家としては共和制と王政との綜合を主張したやうに、一國民の文化的特質の發揮を人類に對する獻身もしくは世界主義と合致せしめることを要望した。彼の論文「基督教國或は歐羅巴」においても示唆されてゐるやうに、彼は個別國家を立ち越えての世界國家を理想とした。國家は彼にとつては結局、個人と世界國家との仲介者の如き役割を持つてゐたのである。

三

アーダム・ミュラーに就いては、これまで他の方面で一度ならず紹介されたことがあるやうだから、この關聯において必要な事柄だけを述べることゝする。彼の國家觀は別に獨創的なもので

はなく、その多くはエドマンド・バーク、ノヴーリス、シェリング等の所説から影響されたものであるが、彼は他の何人もなし得なかつたやうに、それに對して綜合的な體系化を施した上に、更に政治及び國民經濟の實踐問題にまでも討究の手を延ばした。

彼はノヴーリスと同じやうに、共和制と君主制との調和を主張し、かつ彼の對立說——對立の綜合——の立場から國民的國家と世界國家との融合を說く。この意味からして彼は國際聯盟の可能を唱へ、神聖同盟の到來を豫想する、國家は、彼の說に從へば、その歷史的生成によつて制約されてゐる一つの全體であり、それからは何人も遁れることが出來ないのである。更に彼は狹義の政治問題に着眼し、祖國の武力的擁護を力說し、彼の鄉國であるプロイセンの國家を目標に置くと共に、ドイツ國の政治的統一の要を主張するのである。これらの諸點は他の浪曼家に比して彼の一步進んでゐることを證示する。

國民經濟の方面においても、彼はその國家觀に相應してやはり有機的な立場から考察を進めるのである。彼は個人主義に立脚する羅馬法に反對するやうに、無制限な私有財產制度やアダム・スミスの重商主義や經濟上の利己主義の攻擊家であり、一般にゾムバルトの謂はゆる計量的價値感情を認容しない、そして工業によつての、更に「惡德的な分業」によつての人間的活力の分裂

を非議する。彼は更に農業と都市經濟との間の活々とした均衡を要求すると共に、工業過重の抑制の要を説く。彼は更に協同體的感情と矛盾するところの無制限の所有を非難し、用益權のみを認めて無制限の所有を認めざる封建政治の綱領に加擔する。彼は人間と物件との峻烈なる二元論に反對して、兩者の融合を力説する。この關係こそ彼にとつては所有の本來の意義である。彼は所有を、特に各世代に、各家族に屬して、個人に屬せざる土地所有を或る活々とした人格的なものと解し、財の持續を保證する信託遺贈を辨護する。土地は商業の對象となつてはならない。土地に對するミユラーの考へは、私有財を以て一時の保管、共同財の一時的の形式とするゲーテの思想――「ヴィルヘルム・マイステル、漂泊時代」において示されたる――と或る類似を持つてゐる。或はそれから示唆された考へかも知れない。彼は更に物件の貨幣價値に對する愛の代りに、仕事への愛を要求し、一切を給付と反對給付との關係に從つて判斷する代りに、奉仕と名譽とに對する傾向を鼓吹する。彼の中世的傾向は更に等族組織の復活に對する要望においても現はれてゐる。

總じて國民經濟の對象は、ミユラーに從へば、生産のみではなく、保存でなければならない。國民的資本は貨幣價値に換算されるもの丶總和のみではなく、これまでの諸世代の總ての力の遺

ナチス篇

産――精神的のそれをも含む――である。彼は一般に公的生活と私的生活との分離に反對し、「公的財政と私的財政との最も緊密なる錯綜」を要求する。終りに彼はフランス革命の平等說、卽ち人間の固有性と差異性とを止揚する平等說には全く反對し、シユライエルマッヒェルの個性觀と同じ方向において、國家はそれを形成する各部員に、その固有性の發揮を許容すべきであると說く。不平等な人間に自由を附與することが、政治の主要事でなければならないのである。

F・シユレーゲルの國家觀も略〻ノヷーリスやミユラーやのそれと同樣である。彼もやはり世界國家の觀念を說いたが、それは著しく神政的色調を帶びてゐた。彼はかういふ方面において大分ド・メーストルから影響されたが、後者が法王政治の專一的支配を主張するのに對して、シユレーゲルは寧ろ帝政と法王政治との交互作用を主張した。彼は保守的傾向においてメッテルニッヒに全く共鳴し、神聖同盟の唱道者であつたと共に、西部歐羅巴の代議政體を排斥し、中世における等族の確固たる組織を推稱した。終りに一八〇二年頃から、彼は祖國愛に對する強い傾向を示し、幾つかの愛國的な詩によつて謂はゆるライン浪曼派の陳吳となつたことも、玆に附言して置きたい。

浪曼派の國家觀・經濟觀は前述の諸家の說によつて大體盡されたと考へるので、後期浪曼派の

諸家ギェッツレス、アルニム、ブレンタノー、クライスト、アルント等に就いては茲に言及することをさし控へる。たゞこれらの人々になると、ナポレオンに對する憤激が烈しい勢ひで燃え上がり、愛國的の詩もしくは軍歌の範圍において一層豊かなる收穫が示され、更にギェッツレス、クライスト、アルント等はミュラーと同じやうに狹義の政治問題に對して切實な交渉を持つに至つたことだけを附言し置かう。例へばギェッツレスの如きは當時去就の明確でなかつたライン沿岸諸州のドイツ國への斷乎たる合體を力説したのである。

以上の如く浪曼派の政治經濟に對する諸見解を概觀すると、それが一般にドイツ主義、祖國主義に立脚すると共に、引いては中世主義に淵源し、さういふ點において前述の非合理主義の諸傾向と深い關聯を持つてゐることを認めることができるであらう。而してそれらの思想は、むろん時代の推移から來る差異を伴つてゞはあるが、再び今日のナチスにおいて、その國家觀・經濟觀等において勃然として出現するに至つたのである。

四

ナチスの國家觀は先づ國民、ドイツ國民の觀念から出發する、ドイツ民族――人種學的に一つの

型として考へられたる――の統一的協同體から出發する。國民・國民精神はナチス政綱の眼目であつて、國家はむしろ目的ではなく、國民生活の維持と促進との爲の手段として、考へられてゐる。「政體は變化し、國法は一時的のものである。國民は永久に存續する。*」ナチスは上からの國家の觀念、ヘーゲル流の國家觀念を抽象的な、空虚なものとして、「威力の魂抜けたる道具」として排斥する。それはまた王室的帝政主義をも認容しようとしない。その一方ナチスはイギリス流の民主々義、自由主義、代議制にも反對する。代議制は多數決の名の下に一部階級の無責任なる利益壟斷を結果するに過ぎない。ナチスはまた從來の社會主義、特にマルクス流の社會主義をも斷乎として斥ける。それはローゼンベルクの言に從へば、「純粹なる社會主義ではない、然し社會民主々義としては金權政治の朋黨であり、共産主義としてはあらゆる國民の所有價値――それは純粹なる社會主義を可能にするものである――に對する民族破壞的な狂暴行爲に外ならないのである。**」

* Rosenberg: op. cit.S. 526

**Rosenberg: op. cit. S. 536

それに對してナチスは國民を一つの有機的な統一體と考へると共に、各人に彼のもの」(„Je-

dem das Seine"）を附與せんとするのである。國民の各員はかくしてそれ〳〵の部署において各自の力を十分發揮すべき機會を要求すべきであると共に、全體に對する奉仕と獻身とにおいて義務づけられてゐるのである。さういふ譯で國家主義と社會主義とは、ナチスにおいては、互ひに相反するものではなくして、自然的に同一化されるのである。「かくして今日國家主義者たらんとする者は社會主義者であらねばならぬ。その逆も眞である。一九一四――一八年の灰色なせる戰線の社會主義が國家的生活とならんとしてゐるぞ。」

＊ Rosenberg : op. cit. S. 538.

ナチスの國家は一つの協同體であり、謂はゆる全體主義の精神によつて支持されてゐるのである。それは個人主義を包攝するところの全體主義であるが、そこに考へられてゐるものは然し空虛な、抽象的な全體主義でもなければ、「血液なき」個人主義でもない。自我と社會、自我と國民との交互關係のみが認容されるのでは不十分である。ナチスの協同體の概念の裡には、性格價値と理想とによつての有機的に血液的なる結束が共に含有されてゐるからである。「地と血」の名によつてナチスは、個人主義と全體主義とに畫龍點睛を行はんとしてゐるのである。＊

＊ Rosenberg : op. cit. S. 539.

更にナチスはマルキシズムから出て來るところの階級鬪爭を極力排斥する結果、階級の代りに等族組織に重點を置くやうになり、從來の議會制度に大いなる變革を施した。（一九三三年の議會では共和國憲法の一部は禁止され、立法權は議會から剝奪されて、政府の手に收められるに至つた。）而して議會を統宰し、一切の國策を決定する權利は總統の掌中にある。總統は國民中の最上の人物、無私高潔果斷の人物がこれに當るのであつて、彼は下に對しては權威、上に對しては責任を代表する。* 總統はナチスの主張に從へば、獨裁君主ではなくして、民衆と總統との關係は信賴の念に基くものでなければならない。** （尤もケルゼンは一般的に獨裁者としての總統の概念に對して銳い分析を施してゐるが、それは結局、從來の自由主義に固執せる言說より外の何ものでもない。***）法律の方面においては、個人主義的な羅馬法が排拒されて、ゲルマン民族の固有の法律が前景に押し進められるのである。

* A. Hitler: Mein Kampf. S. 493. 501. 502. 661.

**H. Wagner: Taschenwörterbuch des neuen Staates. S. 74.

***H. Kelsen: Staatsform u. Weltanschauung.

ナチスの經濟政策は民族の自由と名譽とのための、全民族に對する奉仕といふ精神から出發す

る。經濟は利潤を目的とせず、必然的な欲望の充足を目標とする。かくしてそれは統制經濟、私益より公益、自給自足の綱領の下に行はれる。その結果としてナチスは私有財産の認定にある制限を加へ、中小商工業者の保護と獨占打破とを主張し、工業はむろん盛に營まれるが、農業保護のために世襲農場法を主張し、教育の方面においても勞働奉仕の制度を定め、その他の產業に對しては、從來のカルテルを認容することによつて、景氣恢復を計らうとする。カルテルに對しては、ナチスは在野黨時代にはそれに反對したが、政權把持後は再びそれを認容した。失業救濟はナチスに期待されると共にナチスの標榜する大きな項目であるが、同政府は失業減少法、大規模なる國營土木事業の遂行によつて、失業の減却に鋭意努力してゐるのである。

教育・文藝の方面に就いては今は言及しないが、たゞ宗教に關して一言せしめるならば、ナチスは羅馬教會の支配を排斥し、ボーロの神學を以て、基督教の眞精神を歪曲するものと斷じ、基督、罪、悔い改めに對する從來の解釋を斥けて基督を强烈なる人格として高調し、中世の傳說、騎士道に傳へられてゐる基督教の眞精神を復活せしめることを主張するのである。上にも述べた通り、マイスター・エッケハルトの深秘主義がナチスの思想圈内において再び活々とした復活を見出すに至つた。ローゼンベルクはエッケハルトの「火の子」の觀念――それは彼にとつては「魂

の要棄」であり、ゲルマン民族の最も深奥なる、最も微妙なる而も最も強烈なる本質である――を以て、ナチスの指導觀念たる名譽と自由との形而上學的比喩と見做してゐる。* そこにも非合理主義の力強い顯現が認められる。

* Rosenberg : op. cit. S. 217—218.

五

ナチスの國民の觀念、協同體の觀念は浪曼派においてすでに顯揚されたが、然し同派における國民の觀念は未だナチスにおけるが如く確然たるものではなかつた。それは尤も當時のドイツの國狀、その分裂的狀態から考へれば、寧ろ已むを得なかつたと言ふべきであらう。更に同派の國民の觀念はナチスのそれにおける「血」の契機に缺けてゐた。蓋し大戰後における國際關係の尖銳化、ロシヤ共產主義の脅威、世界のユダヤ化の恐怖、民族主義の勃興は必然的にナチスをして「血」の意義を新たに意識せしめたのであらう。王室的帝政主義に對しても浪曼派とナチスとが見解を異にしてゐるのは、寧ろ時代の推移からみて當然と言はねばならぬ。ナチスの民族國家は浪曼派のそれの如く世界國家の觀念とは相容れない。たゞナチスはドイツ民族の結束と發展とに

よつて人類の文化に貢獻すべきことを主張するだけである。浪曼派の加特力教的傾向、法王政治の尊重もむろんナチスの政綱と相容れざるものである。國家社會主義は兩者に共通の要素でありながら、政體に關しては、兩者は互ひにその把握を異にしてゐる。然し浪曼派が共和制と君主制との綜合を主張する點と、ナチスが國家主義と社會主義との同一化、總統と國民との信賴的關係を高調する點との間には、或る平行が認められないであらうか。ナチスの等族組織の尊重はむろんその中世的或は浪曼的傾向を示してゐる。尤も中世における等族は國主に對する一つの對抗力であつたが、ナチスの謂はゆる等族は國家的統一の裡に融合せしめられたものでなければならないのである。法律の方面において、經濟政策の方面において、ナチスと浪曼派とが著しい類似を示してゐることは上述の如くである。

終りに一言したいことは、日本とドイツとはむろん歷史を異にし國體を異にし、國民性においてもやはり著しく違つてゐる。その差異は以上の略說からもおのづから明かであらう。然し彼も我も或る點においては、例へば國民の進取の氣象において、國民に課せられたる重大なる責務の自覺において互ひに相通ずるところを持つてゐる。我は我としての獨自のものを主張し、彼は彼としての行く可き道を進むのは言ふまでもないが、ドイツもわが國から多く學ぶ可きものを持つ

てゐると共に、わが國もドイツから敎示されるところが少くないであらう。尤もそれらの點に言及することは、この小論の企圖以外に存するからして、今はたゞその事を示唆するだけに留めて置かう。

追記――この論稿は拙著「近代ドイツ思潮史」の卷末に掲載したことがあるが、ナチス世界觀の歴史的理解の一助ともならうかと、こゝに再錄することにした。

三、ドイツの東漸とその歴史的必然性

アルバニヤとアフリカとにおけるイクリーの不利な状況は、バルカンをめぐる樞軸側の活動に對して或る不安を抱かしめたが、二月十日の英國とルーマニヤの國交斷絶を境として局面は俄然一變し、バルカンに對するドイツ外交は着々として成功の一路をたどつてゐる。二月十七日には問題のブルガリヤとトルコとの不可侵協定が發表され、三月二日にはブルガリヤは三國同盟參加を表明し、さらにその日において獨軍はブルガリヤ進駐を開始するに至り、ユーゴスラヴィアも近くドイツに對して不可侵條約を締結せんとしてゐるのである。今や世界の視聽はしばらく獨の英本土上陸戰をあと廻しにして、バルカンにおけるドイツの活躍に向つて集中しつゝある。

ところで目下行はれつゝあるドイツのバルカン攻勢が英本土襲擊計畫に對する一つの重要な因子であると共に、この方面に多大の利害を有する英國にとつての大打擊であることは、むしろ豫想以上であると言つても宜しいであらう。『ドイツ情報』は「バルカンにおける英國計畫の失敗」

（ミラノ三月七日發）と題して、次の如き記事を報道してゐる、「イタリー新聞は英國がバルカンに對して抱いてゐた企圖の詳細に就いて發表した。右情報はギリシヤ前國務大臣ペルマツォクル氏から得たものであるが、それに依れば、英國はリビア占領直後同地に駐屯中の裝甲軍師團の大部分をエヂプト經由でサロニカに輸送し、同所から南バルカンにおける樞軸國の基地を攻撃せんと企圖してゐた。この措置準備のため英國は既に久しき以前よりクリート及びレムノス兩島に軍事基地の建設を開始してゐた。同所からサロニカに上陸する筈であつた部隊は濠洲師團に依り增强され、ツルマ溪谷を通じて對ブルガリヤ攻撃を敢行せんとする豫定であつた。若しこれが實行された曉には、ルーマニヤ油田に重大な脅威を與へたかも知れない。又同時にこの作戰はユーゴスラヴィアのみならず、遂にトルコまでも戰爭に捲込み、南東歐洲全體は戰禍を免れることができなくなつたであらう。然るにドイツ軍の時宜に適したブルガリヤ進駐に依り、英國人の斯くの如き計畫はすべて水泡に歸した。」

尤もこの際、この動搖に備へんがためのソ聯の國境出兵も傳へられ、獨ソ間の微妙な關係は無視するわけに行かないが、それは兎もあれ、亞・歐・阿の三大陸に跨り、穀物、石油、木材等の富源であるバルカンに制覇を唱へることができるならば、それはドイツにとつて、或る意味にお

いて、英本土上陸にも匹敵しうべき外交的、軍事的成功と言はねばならない。何故なら、英本土上陸はドイツにとつても多大の犧牲を覺悟せねばならない乾坤一擲の冒險であるのみならず、何といつても止むを得ざるに出づるの措置であるのに、バルカン制覇はドイツの大陸政策に對してより多く積極的な意義を持つてゐるからである。

「コンスタンチノープルを支配する者は世界を支配する」といふ大ナポレオンの透視的豫言の示すやうに、三大陸に對する架橋ともいふべきこの中樞地帶が十九世紀末葉以來、列強垂涎の地であると共に、歐洲紛亂の醞釀の源であつたことは、近くは第一次歐洲大戰勃發の例に徵しても、なほ世人の記憶に新たなる處であらう。ドイツもオーストリーもかつてはロシヤの南下策、イギリスの東方政策に拮抗して、夙にこの方面に對して大いなる政治的關心を發揮した。特に皇帝ウイルヘルム二世は彼の世界政策の隨一として、ベルリン、ビザンチウム及びバグダットを連結する、かの有名な「三B政策」を企劃し、トルコを懷柔して、コンスタンチノープルの對岸からペルシャ灣のバスラに達する、謂はゆるバグダット鐵道の敷設權を獲得し、その鐵道は第一次世界大戰前においてほとんど完成された位である。すなはちドイツはその世界政策の上から、東南方に發展の活路を求め、かつ豐饒なメソポタミヤ平野の富源を開發して以て自國の强化に資せんが

ために、かくの如く近東經營に對して異常の關心と努力となさし向けたのである。

ナチス・ドイツの刻下のバルカン進出も、現在としては海軍國イギリスを制御せんとする一つの準備工作ではあらうが、やはり本來的には帝政ドイツ以來の定石を踏襲したもので、そこにすでに吾々は一種の歴史的必然性を認めることができる。ローゼンベルクの「二十世紀の神話」においてはドイツ的中歐を含めての北歐の聯合が說かれ、そこではどうも特にバルカン問題には言及されてゐないやうであるが、ヒットラーの「わが闘爭」においては、この問題の緊要性が朧氣ながら暗示されてゐるのである。しかし同問題は歴史的にみて行くと、それ以上に深い淵源を有するものであつて、この謂はゆる「東方攻勢」（ドラング・ナッハ・オステン）たるやドイツ民族にとつては、むしろ宿命的ともいふべき必至性を持つてゐると言はねばならないのである。

かくして吾々は今、時事問題、外交問題をはなれて、より廣い史的展望の上からこの東方攻勢の問題を考察してみなければならない。地政學者カルル・ハウスホーファーも言つてゐるやうに、地理的な空間形象の問題は、それと對應する歴史的要素（例へば當該民族の過去における發展、民族精神、國民性の如き）と不可離の關係にあるもので、この種の問題においては、兩者は常に結びつけて考へられねばならないからである。

吾々がドイツの歴史を概觀すると、先づ第一にそれが幾つかの波浪型を描いてゐることを認めることができよう。そこには可なり長期の隆盛期があり、それに續いてやはり可なり長きに亙る沈滯期があるが、また再びそこに國力の勃興を見るといふ風に、ドイツの歴史は幾つかの「山」と「谷」、「谷」と「山」との連續の如き觀を呈してゐる。中世の神聖ローマ帝國、三十年戰爭の慘禍から長く回復しえなかつたドイツ聯邦、プロイセンの興隆と獨立戰爭、それにつゞく反動の時代、ビスマルクのドイツ帝國、第一次世界大戰後のドイツ共和國――かういふ大まかな回顧によつても、人々は容易にドイツ史の前述の如き特殊性を表象することができるであらう。而してそこに吾々はドイツ民族の或る缺陷を認める一方に、大いなる長所をも感得するのであるが、歴史を貫いてゐるその長所は何かといふと、この民族の中に潜んでゐるところの不屈不撓、勇猛不退轉の精神に外ならないのである。

而してこの不屈不撓の精神はドイツ民族、或ひはその原名なるゲルマン民族に最も固有的なものであつて、その由來するところは極めて遠くかつ深いのである。ローゼンベルクの高調するアーリアン族の「神話」は直ちにこの際考へられて來るのであるが、そこまで遡らずとも、タキトゥスの「ゲルマニヤ」、ドイツの國民叙事詩「ニーベルンゲン」においても、さらにゴーチック藝

術の諸現象においても、吾々はそこにドイツ民族の上述の特質が明示され、形象化されてゐるのを認めることができる。タキトゥスはローマ帝國を絶えず脅威するところのゲルマン人を剽悍勇猛、死あるを知つて退くを知らざる、しかも一方支配者に對してどこまでも忠實なる民族として特質づけてゐる。「ニーベルンゲン」における諸形姿（例へばハーゲン）の如きもすべて、ゲルマン民族に特有なる勇猛心、不屈の精神、忠誠の念、强烈なる復讐心を極めて純粋な形において表明してゐるのである。さらにゴーチックの藝術、例へばこの様式の寺院建築における尖柱――ヴォルリンガーの謂はゆる「無限の線」の具象化であるところの――の如きも、現實に滿足することのできない、この民族の理想主義、無限への動向の一つの顯現に外ならないのである。

畢竟するにこの不屈不撓の精神は、哲學的にいへば、ドイツ精神、ドイツ思想の主要傾向なる非合理主義にその源泉を持つものであり、心理學的にいへばこの民族の心的活動を特徴づけるところの强烈なる意志に存してゐるのである。心理學者ミュラー・フライエンフェルスはドイツ人の典型或ひは根本構造を「意志的人間」として確說してゐる。といふ意味は、むろんドイツ人が知力や感情において缺ける處があるといふのではない。ドイツ人が思索力に富み、思辨に長じ、さらに感情生活においても强烈な、根强いものを持つてゐることはいふまでもない。たゞ典型的

に考へると、ドイツの凡ゆる心的現象の中心力をなすものは意志であつて、それが全體の精神生活を調子づけ、規定してゐるのである。ドイツ人の心理的テムポの緩慢性、内面性、根柢性、徹底性の如きも、すべて彼が意志的人間たる事に根ざしてゐる。さらに彼が組織力に富むと共に組織に順應する先天的素質を有し、支配者に對する變らざる忠實においても、日本人を除くあらゆる他の民族に拔んでてゐる點も、やはり彼に固有な意志力に基いてゐると見ることができるであらう。

しかしその特性と關聯してゐる事であるが、ドイツ人はその意志力によつてあまりひたむきに驀進するの結果、却つて目的觀念が明確性を缺き、漠然たるものとなり、從つて一般に非具體的、抽象的な傾向に陷ることも爭はれない事實である。ドイツ人はイギリス人の持つてゐるやうな冷靜明晰なる現實主義、事實に對する鋭い本能を持つてゐないし、ラテン系の國民、例へばフランス人の持つてゐるやうな鋭敏な官能性と優れた形式感情、形成力とを持つてゐない。彼の思索は多くの場合において現實をはなれて抽象的となり、その旺盛な空想力もあまりに現實を遊離する結果として概念空想性に逸脱する嫌ひがある。しかしドイツ人は一方においては彼自身の素質に對して決して滿足せず、全力を盡して自己の缺陷短所を補充せんと努めるのである。自己自身に

對する爭鬪、內部の分裂性、さういふ處から出て來るところの、自己以上のものに發展せんとする一つの傾向――さういふものこそドイツ魂の決定的特徵でなければならない。ドイツ民族の不屈不撓の精神、生成發展の觀念、沈滯期における忍耐力、臥薪嘗膽もかくしてその由來する處が明瞭となるであらう。ナチス・ドイツにおいては從來「生活圈」といふことが民族の生活にとつての重要な問題となつてゐたのに、近來においてそれはさらに擴大して、領域（ベライヒ）、廣域（グロースラウム）の問題が論じられるやうになつた事なども、やはり上述のドイツ人の特性から理解することができよう。

常に現實に對して不滿を感じ、現狀にあきたらないドイツ民族は古來――「神話」時代は暫く觸れずに置くとして一地方への定住を潔しとせず、各方面に移動し、植民する民族であつた。中世における民族大移動、十字軍の如き歷史的事實は明らかにその傾向を物語つてゐる。民族の大移動に關していふならば、東ゲルマン族に屬するゴート人、アラーネン人、バンダール人の移動は極めて大規模なもので、ゴート人のうち、東ゴート人はヴイクセルの下流より黑海沿岸へ下り、西ゴート人はローマ國境に接する今日のルーマニヤへ侵入した（亞細亞より蒙古族の一族匈奴が殺到したのは、丁度このときの事である。）その後テオドリウス大帝沒後、ローマ帝國はビザンツ

とローマとの東西に分裂したが、この分裂はゲルマン族の侵入に對して一層の機會を與へるやうになつた。先づ第一に、バルカン半島に移動した西ゴート人は英傑アラリッヒを王として戴き、ローマに迫り、終にこの世界都市を完全に占領した。西暦九六二年、ドイツ帝國は神聖ローマ帝國と改稱され、國威益々あがり、歐洲大陸を制壓し、その版圖の如きも、皇帝ハインリッヒ六世時代の「ドイツ帝國の領土はオーデル河に至るまでの今日のドイツ國、オランダの全部、シェルデ河に至るまでのベルギー、マース河を越え、南はローヌ河を越えて地中海に及ぶフランス、アドリア海に及ぶ今日のオーストリー、ナポリのコンスタンツェとの結婚（ハインリッヒ六世の）によつて得たシシリアとサルディニアを併せた全イタリーであつた。ローマ法王がドイツ帝國の領土によつて取り圍まれてゐたことは、法王に取つて大なる脅威であり、法王は以後絶えずホーフェンシュタウフェン家の仇敵となつたのである。」（秋山六郎兵衞氏著「ドイツ史」に據る。）

史的記實は煩を慮つてこの位にして置くが、とにかく中世期のゲルマン民族はかくの如く土地を求めて移動する遍歷者であつた。「ゲルマニヤは移動する」（Germania migrat!）といふ當時の標語がすでにこの間の消息を十分に道破してゐる。十四世紀以後ドイツ民族は定住的になり、移動を止めるに至つたが、しかし遍歷者の血は消えることなくドイツ人のうちに眠つてゐたので

ある。手工業の職人の遍歷などもやはりその「血」の一種の現はれと見ることができる。ドイツ人の常住の夢なる「南方への憧憬」、近くは謂はゆる「ヴンダーフォーゲル」の運動などもこの關聯において聯想される事柄であるし、ゲーテがヴィルヘルム・マイスターの通過せる、諸々の生活過程の叙述に「遍歷時代」の表題を冠したのも、さらにフリッツ・シュトリッヒの謂はゆる「ドイツ文學の向日性」の如きも、ドイツ人の遍歷者的傾向と何らかの關係を持つてゐないとは言へないであらう。

かくの如くドイツ民族が元來の遍歷者であることに就いては、その緣因たるやけだし一にして留まらないであらう。ドイツが農業國になる以前において、同民族が狩獵と牧畜と戰鬪とに專ら主力を注いでゐたことも、その一つであらう。北歐の風土が寒冷であり、天空は常に曇りがちで、霧深く、土地も天惠において貧しかつたために、彼等として生活圈を國外にまで擴張しなければならなかつたことも、この際考へられねばならない。しかしその主因をなすものは、何と言つても、かくの如き生活方法と環境とによつて養成され。鍛錬されたる彼等の「血」であり、彼等の氣禀でなければならないのである。

而して中世におけるドイツ民族の移動、遍歷においても一つ特筆しなければならない點は、彼

等が單に新しい環境に自分の方から適應して行つただけではなく、さらにその環境そのものを自分の方に適應せしめたことである。イギリス人やフランス人やイタリー人は自己の環境に順應し、舊市街(シティー)やピカデリーや巴里やローマやナポリをこの上もない住地として滿足してゐるに對して、ドイツ人は古來「この上もない住地」といふ考へなどは一向持つたことがなく、常に新たな環境を求めて、それを自己の要求に適應せしめようと努めるのである(イギリス人の海外發展は一見するとこれと規を一にしてゐるやうでありながら、それは全く動向を異にするもので、少くとも民族的活動と目すべきではない)。

レオポルト・チーグラーはその著「ドイツ的人間」において生物學上の立場から、上述の問題を說明してゐる。すなはち、チーグラーに從へば、生物の適應に二種類ある。その一つは、一つの、同一の環境における生物の適應・同化であり、もう一つは二つ以上の、異なれる環境への適應であるが、この場合においては、その種の生物はむしろ環境を自己に適應するやうに變化せしめる――前の場合においては自己が環境に合ふやうに變化して行くのに――のである。前者は一層的・一生的適應、後者は多層的・多生的適應と言ふことができる。その際、論者はいろ〳〵の生物の例、水陸兩棲動物の例を引用して、この二つの場合を說明してゐるが、それは今は別問

題として、民族においても前の適應のみをなしうる者と後の適應に對して素質づけられたる者との二種類があり、英佛の國民は前者に屬し、ドイツ民族は後の種類のけだし典型的なる者であると論斷してゐるのである。

なほ序でにレオポルトの說を附加へていふことが許されるなら、中世のドイツ民族は單なる征服慾　侵略的野望を遂げんとしたのではなく、むしろ一つの「夢」を、一つの大いなる理想を追求したのである。それはすなはち大いなる「ローマ帝國」、「神聖なる帝國」の建設である。而もその帝國たるや極めて獨自な概念で、帝王權と法王權、帝政と神政、民主性と忠誠の念（君主への絕對的臣服）との融合調停を理想としてゐるものであり、「平和と正義」(pax et justitia) とがこの「帝國」の根本的使命と考へられてゐたのである。その最も適切なる例證としてレオポルトは、一〇四三年の「綠の木曜日」(復活祭の前の木曜日)において、みづからコンスタンツの說敎壇に立つて、朕は朕が稜威に對する凡ゆる冒瀆者の罪を宥恕するが、汝等臣民の各人もその敵に對して朕と等しく振舞ふべきであると說敎した皇帝ハインリッヒ三世――しかも中世における最も有爲なる、最も權勢高き皇帝の逸話を引用してゐるのである。

こゝで再び議論を本題に引き戾すならば、ナチス・ドイツのバルカン攻勢はドイツ民族にとつ

て、——ドイツの現狀勢から、さらに先祖傳來のドイツ人の「血」からみて——いかに必然的な行動であるかを凡そ了解することができるであらう。持たざる國であり、海軍國イギリスを向うに廻してゐる陸軍國であるところのドイツとしては、どうしてもその後背をなしてゐる大國ソ聯に備へると共に、南方イタリーと樞軸を堅うして、東南方にその驥足を延ばして、そこから大ブリテン國の扶植せる潛勢力を一掃しないではゐられないのである。さうしなければ歐洲の禍根は依然として禍根たることを改めず、歐洲大陸にいつまでも、平和の新秩序は出現すべくもないからである。

人或ひは、これを以てナチス・ドイツの帝國主義的侵略と見做すかもしれない。それは尠くとも外觀的にはさうであるが、筆者はかくの如き見解を以て英米側、もしくは親英米派の常套語と斷ぜざるをえないのである。イギリス人が謂はゆる人道主義を標榜して、實は陰險極まる侵略と專制と商賣根性と資本主義的搾取とを縱まにしてゐることは今に始まつた事ではない。ドイツ帝國の非人道主義」に對する「懲罰」であるヴェルサイユ體制が、第二次世界大戰爭の大いなる導火線であつた一事を以てしても、イギリスの「人道主義」の肚は見え透いてゐるのである。もとよりナチス・ドイツにおいても、吾々はそこに自己の生活權の主張を立ち超える征服慾の存す

ることを否定するものではない。しかしその征服慾はイギリス人の侵略主義とは全く別個の動機から出發してゐるもので、それはどこまでも、正當なる――正當と不正當との區別はこの場合極めてデリケートな問題であるが――生活圏の獲得と永續的な世界平和に對する新秩序の回復とを目標としてゐるのである。總統ヒットラーは常にドイツ民族の文化創造的使命を高調し、眞正なる平和の招來を力説してゐる。それも中世ゲルマン人の「夢」の新しい現はれと言へるかもしれない。とにかく現代の遍歴者ドイツ民族は再び「神聖なる帝國」を建設せんとしてゐるものゝ如くであるが、來るべきドイツ國が果してそれであり得るや否や、吾々は刻下のバルカン問題に對しても、ドイツの近い將來に對しても、多大の關心と期待とを拂はずにはゐられないのである。

四、ナチス文化の特質と由來

ナチス・ドイツはその成立の當初にあつてはユダヤ系の文學者や教授を國外に追放したり、舊教教會に彈壓を加へたり、文化突撃隊をして焚書を敢行せしめたり、すべての文化活動を國策の下に統合せしめたりすることによつて、著しく反文化的であり、反宗教的であり、非藝術的であるかの如き感を與へた。ナチスといふと、一般の人は何か或る荒々しい、殺伐な、潤ひのないものを聯想したことは事實である。統制、劃一、定型化、無味乾燥——さういふ語がナチスの稱呼には常にまつわりついてゐたやうに思ふ。さらに一般世人から、さう思はれたゞけではなく、ナチスの運動が事實またさういふ性質を持つてゐたことも爭はれない。新しい國家が生起して、その存立を明かにし、主張せんがために、その政策を强烈に、往々にして誇張的に遂行するときは、常に或る異様なるものを感ぜしめることはありがちな事であつて、かくの如き傾向はナチス・ドイツにおいて特に顯著であつたといへるだらう。

しかしナチス・ドイツは決して反文化的運動ではなかつた。それは舊秩序の文化に對してこそ排撃と抑壓とを加へずにはゐなかつたが、新たに掘りかへされた地盤において獨自の文化を培養し、開花せしめることを決して忘れはしなかつた。ナチス・ドイツは、その最初の闘爭時代を終り、今や發展と擴張の時代に入つた。しかし闘爭はまだ終結してゐるわけではない。戰爭狀態は今なほ繼續されてゐる。それ故に文化の進展はまだ十分の成果を示してはゐない。文化の活動餘地は依然として或る制限を受けてゐるからである。しかしそれにも拘はらず、文學藝術にせよ、もろ〳〵の學術にせよ、教育にせよ、民衆のための娯樂にせよ、いろ〳〵の方面において、新しい、若々しい活躍の跡が認められるのである。少くともそれへの動向は見まがふべくもないのである。

元來、西洋の國家創造者としてのゲルマン民族は新しい文化價値の創造者でもあつた。それは歴史上の炳乎たる事實であり、かつ同民族の拔くべからざる確信でもあつた。事實は確信を强め、確信は事實を生みいだした。特にこの確信はナチス・ドイツにおいて新たなる燃燒を經驗し、總統ヒットラーも彼の協力者も明白にその考へを披瀝してゐる。昔からゲルマン民族、特にドイツ民族は新しい國土を求めて遍歴し、反抗する民族を征服した。しかしこの好戰的に見える、荒々

しい、蠻的な民族は一方において理念に生きる力と内面性とゲミュートとを持つてゐた。かれらは一方平和を愛し、文化を重んじた。この一見矛盾したやうに見える特色は再び現代のドイツ國民においてその活々とした現はれを見出したのである。

○

然らばこのナチス・ドイツの文化もしくは文化活動はいかにして生起したであらうか。その由來はいかに說明せらるべきであらうか。それを秩序正しく述べることは六ケしいが、私は次にナチス文化を生起せしめ、促進せしめたる主な契機を概述して、その點に關する或る照明を與へたいと思ふ。それはおのづからこの文化の特質をもいくぶん明かにすることになるであらう。

ナチス文化の由來を說くにあたつて、私は、それを遠因と近因とにわけて論じて行くこととする。總ての文化がさうであるやうに、ナチス文化といへども決して一日にしてかつ偶然的に成立したものではない。そこには總統を初めとしてすべての彼の協力者たちの臥薪嘗膽が一緖に働いてをり、さらにそこにはドイツ民族の古い歷史の背景が言はゞ一つの光源として控へてゐるのであり、かつかうならねばならない歷史的必然性が嚴として存在してゐたのである。

二十世紀は十九世紀を超克したと言はれるが、それは大體において承認さるべき定說であり、

特にドイツ民族の活動に對して十分な意義を以て主張されることができる。十九世紀ゲオルク・ジムメルの謂はゆる「文化の悲劇」の原理に應じてそれ自身の裡に崩壞した。その漸次に出來てきたところの廢址の上に、ドイツ民族を初めとして二三の民族が活々とした生活力を以て新たなる文化を建設せんとしてゐるのである。しかし特にドイツについていふならば、それは十九世紀のすべてを破壞し去つたのではない。ナチス・ドイツは十九世紀の主要思潮と斷乎として袂をわかちはしたが、しかしその暗流的にかくれたる或る要素をみづからの裡に攝取し、實現せんとした。十九世紀初葉の後期浪曼派は、再びナチス・ドイツにおいてその復活をみいだした。國の理念といひ、祖國愛、協同體、公益優先、血と地の諸理念といひ、それは今日のドイツにおいてはじめて案出されたるものではなく、すでに十九世紀において、十八世紀末のいはゆる「ドイツ運動」において、さらにさかのぼつて「ハンザ」と「ゴーチック」の中世において、さらに遠く基督教渡來前のゲルマン民族において少くとも部分的には胚胎され、養成されてゐたところのものに外ならない。ドイツ民族はその長い歷史を通して、いくつかの光榮と慘禍とを通して、交々やつて來たところの「山」と「谷」とを通して、それみづからに固有なる精神と文化財とを聖火の如く守り來つた。同民族は外來の文化に對して極めて寛容であり、しば／＼それを自家藥籠中の

ものにしたが、ときにはその高壓の下に自分の立脚地を失つたことがある。啓蒙思潮、「若きドイツ」、大戰後のドイツの如きは正にその好適例である。しかしいつもドイツはまた再び本來のドイツ精神にたちもどつた。ナチス・ドイツはその最も近い現象であり、その國家建設の過程において働いてゐるところの意志力と動向――ハンス・フライヤーの所謂歴史性――とは過去の類緣的な諸時代をその深奧なる要求から、みづからのうちに包攝し、みづからを通して新たに復活せしめるのである。そこにナチス國家とナチス文化との底力も存するのである。

〇

つぎに近因として働いてゐるものは、いふまでもなくビスマルク以來の政治的天才ヒットラーの痛切なる體驗から生れた、自覺と確信との不屈なる遂行である。この間の消息は彼の「わが鬪爭」において最もよく物語られてゐる。しかし私たちは彼の多くの協力者のかくれたる、もしくはあらはなる功績をみおとしてはならない。この際私たちの頭腦には彼の片腕ともいふべきヘスやギェッベルスや、ナチス組織以前においてすでに「第三帝國」の理想を高唱せるモェラー・ヴァン・デン・ブルックや、神話の著者ローゼンベルクらの名が浮かんで來る。さらに新しいドイツ國の精神的活動に培つた人としては、文學者の方面では、コルベンハイヤー、パウル・エルン

スト、ディートリッヒ・エッカルトらの名は忘れられてはならないし、多くの人類學者の名も再び想ひ出されねばなるまい。

ところで總統や彼の協力者の或る部分が新文化の建設に對してすべて堂々たる確信を有し、それをいつも公明な態度において國民の前に表白してゐることも、この際念頭に置かれねばならないだらう。例へば總統は一九三五年の彼の文化演說において藝術の意味と國民に對する藝術家の任務を次のやうに說いてゐる、「藝術は一つの崇高なる、狂熱にまで義務づけるところの使命である。みづからの國民の魂を同時代に啓示し、その魂を音響として響かしめ、或ひは聲音において物語らしめるやうに神によつてえらばれたところの人は、萬能なる、彼を支配する强制、(義務)の下に置かれてゐる。その人は同時代が彼を理解せず或ひは理解しようとしないときでも、彼の言葉を物語るであらう。その人はたゞの一遍でも、彼を內面的に指導する星に不忠實になるよりは、むしろあらゆる困苦を自分に引受けるであらう。」かくの如く彼は國策的宣傳やナチス國家の謳歌などを藝術家に强制してはゐないのである――むろん、ナチスの政策への反對は許されないし、さらに彼は藝術としては簡素なる記念碑的にどつしりとした、壯大な作品を要求し、虛僞な、空疎な華美をどこまでも排斥してゐるのであるが。

○

しかしいくら笛吹く人があつても、そこに踊る人がなければ、すべての全體は動いて行かないのである。指導者がどんなに高唱し、絶叫しても、その指令の前に統合される國民がなければ、彼の理想は結局虚空のうちに消え去るより外はない。ところでドイツ國民はその國民性の上からいつて、ミユラー・フライエンフエルスも言つてゐるやうに、支配者への忠實と動機の固執性とにおいて比ひなき特長をもつてゐる。かれらは自分たちの前に現はれた指導者の眞價を一旦承認するや否や、彼をどこまでも崇拜し、いつまでも彼に對して獻身的にならうとする。かくの如き英雄崇拜の氣分は昔からドイツ人に固有であり、とりわけ若き世代の間において濃厚である。ドイツの青年は青白いインテリの氣分を少しも持つてゐない、鈍重とおもはれるくらゐ確固不動であり、素朴であり、元氣にみちてゐる。ヒツトラー青少年團の總統に對する氣持はむしろ宗教的感情に近いといへよう。ドイツ人は由來、具體的人格において理念の具現を認めるからである。「ナチスは反宗敎的ではない。むしろその闘爭とその獻身とは一つの强固なる宗敎的衝動からのみ可能であつた。……この衝動から出て來たところの大いなる運動の全體は、たゞ人間の宗敎的昂揚とのみ呼ぶことのできる、一つの心靈的な浮揚力なしには說明されないのである。」（ローゼ

ンベルク。)國の理念に生きる、若きナチス文學者の多くのものにも、この說は當てはまるであらう。

しかしナチスは前述の如く、その理想の文化を發揚し、ナチス特有の樣式を持つべく、あまりに現實の鬪爭に力をさゝげすぎてゐる。その文化は力には滿ちてゐるにせよ、完全化と調和の境地には未だ達してゐない。上述の動向が一つの花實を見出すまでには時また時を必要とするであらう。

五、現代民族主義の根本問題

一

今や世界は前古未曾有の大動亂の渦中にある。歐洲と亞細亞大陸（日本をふくめての）とのみならず、各列强の植民地もしくは半植民地とにおいても、戰爭か、戰ひの前の爭鬪・反抗の氣運かゞ激甚にかつ錯綜的に行はれてゐることは、瞠目の遑なきほどの有樣である。むろん戰爭と爭鬪とは平和と均衡とを前提として行はれるものであるが、事態が現代における如く紛糾してくると、吾々は、これらの激甚なる葛藤は、果して新秩序回復のためのものであるか、或ひは單に葛藤のための葛藤であるか、思ひ惑はざるをえないくらゐである。吾々は今更のやうにヘラクレイトスのかの有名な言葉や、ホッブスの謂はゆる「萬人の萬人に對する戰」(,,bellum omnium contra omnes") の痛烈なる眞理に想到しないではゐられないのである。

而して現代のこの大いなる動亂は、複雜多岐を極めてゐるが、その共通相を要約してみると、

持たざる國と持つ國との爭鬪、或ひは全體主義國家と民主々義國家との對立といふをうべく、更にこれを要約してみるならば、結局、民族主義・民族運動の生起勃興と、それを防遏せんとする權力との確執、すなはち民族主義を中心とする爭鬪といふことができるであらう。而してそれらの民族主義的運動は既得權を保守せんとする老大國に對しての、新たなる民族的擴張の必要に迫られつゝある國々の對抗運動として、もしくは從來の非人道極まる、理不盡なる抑壓と搾取とをいつかなして排拒せんとする隷屬的な國々の反抗として行はれつゝあるもので、吾々はこの兩箇の範圍に屬すべき國々を世界の到る處において指摘することができる。東亞においては、先づ日本が特異な形相においてゞはあるが、民族主義の國家であり、この國は更に跳躍して、今や東亞民族主義[1]もしくは東亞協同體の名の下に、より大いなる、より包括的なる民族主義を目指してゐるのをはじめとして　支那、印度、タイ、その他幾多の回教國（回教聯盟）において、それぞゝ熾烈なる民族運動が行はれてゐるし、更に歐洲においては、ドイツ、イタリーが代表的な民族主義的國家であるが、ソ聯の如き共產主義的國家すら、刻下の世界狀勢においては、「强制されたる民族主義」[2]の下に立たないではゐられなくなつてゐるのである。

(1) 高田保馬著「東亞民族論」

(2) 加田哲二著「人種・民族・戰爭」一一五頁

二

ところで私に與へられたる課題は表題に示された通りであるが故に、民族主義に關聯するいろいろの問題は今これを除外視して、直ちに本問題に立ち入らねばならないが、その際、根本問題を根本原理と解し、民族主義の世界觀的基礎について二三の考察を施してみようと思ふ。

民族主義、民族運動は各國においていろ〳〵の動因と發展過程とを示してゐるが、吾々は玆では議論を多岐に逸せしめないために、主としてドイツの民族主義を代表的なものとして考へてみると、それは言ふまでもなく民族協同體といふものを根幹として持つてゐるもので、一切の問題を民族の團結、民族の發展の手段として見做してゐるのである。國家すら民族のための手段となるのである。「民族なるものは自然的なものであり、自然より生れ出たものであり、國家は、民族社會主義の見解によれば、民族とその指導者との意志に基いてゐる。」[1]（フリッツ・ラインハルト）「國家は民族の法則に從ふ。國家がこの法則に忤ふ場合には、民族もまた國家に反抗することができる。」[2]（ラインハルト）「國家は目的ですらない。國家もまた民族保存の一手段に過ぎな

い。……國家形式は變化し、國法は衰滅するが民族は不變である。……民主主義の抽象的な『民主權』と『民族は國家の中で自己の欲する所を知らない部分である』といふヘーゲルの侮蔑的な言葉とは、いづれも『國家の權威』といふ無內容な同一圖式を生んだのである。[3]」（ローゼンベルク）

ナチスの指導者原理は、それに獨裁制の觀を與へ、民族協同體の考へとは一見矛盾してゐるやうに考へられるが、ナチス側から言はしめれば、民族と指導者とは車の兩輪の如き不可離の關係にあるのである。指導者原理は「民族に强ひらるゝ獨裁制ではなくして、國民的民主制の全く新たなる一形態である。……こゝでは、國家の最高指導者は單に民族意志の執行者たるに過ぎぬ。しかし、不斷に交替する議會の數による意志のそれではなくして、各民族に血とともに內在する自己主張の・かの內在的意志のそれである。[4]」（オットー・ディートリッヒ）

（1）「民族協同體の本質」（『新ドイツ國家大系』第一編）
（2）同上書。
（3）「二十世紀の神話」（譯）四一八――四一九頁。
（4）「世界觀及び國家思想としての民族社會主義」（『新ドイツ國家大系』第一編）

三

然らばかくの如き民族主義が依據するところの根本原理（哲學的な意味の）もしくは世界觀は何であるか。これに對する解答は然しさう一義的に簡單ではない。それは大きく言へば、非合理主義の精神とも言へるだらう。ディートリッヒはかう言つてゐる、「民族主義的世界觀は腦髓にではなく、心臟にそれの源泉をもつ、と正しく言はれた。民族主義が知性的に構想せられず、また硬直せる組織の上に築き上げられずして、ドイツ民族自體から湧き起こり、それの感情的評價によつて擔はれたる運動である以上……」[1]。しかしこれはあまりに一般的な基礎づけであつて、この民族主義の獨異性を的確に說明しえた、とはいへない。或ひは新ドイツの勃興を再興せるドイツ國民の英雄詩とみなして、その根柢をなしてゐるものは英雄的世界觀である、といふ見方もある。或ひは、それを歷史的精神の再生とする考へもある。それらは何れも不當ではないまでも、この場合の解答としては等しく、あまりに一般的といはねばなるまい。吾々はその外にその解答として三つの提唱を考へることができる。すなはち第一は全體主義（もしくは普遍主義）の立場、第二は人種學的な立場、第三は自然的機能論（コルペンハイヤー）の立場であるが、以下、それの

諸説を少しく檢討してみることにしよう。

(1) ディートリッヒ、同上書。

四

先づ第一の問題について考へてみると、民族主義は一般に全體主義であり、ドイツ民族主義も決してその例に洩れるものではなく、ドイツは外國からも全體主義的國家と見做されてゐる。それは、ドイツの民族主義が前述の如く民族協同體をその根幹としてゐるところからも、犧牲的精神と忠誠とを以て國民の指導原理となしてゐる點からいつても、經濟的には「私益よりも公益」の精神が强調されてゐる點からいつても、さらに個人主義的自由主義が非民族的なマルキシズムと同じやうに激烈に排拒されてゐる點からいつても、當然な見方といはなければならない。しかし全體主義といふと、普通、人々はその下にオトマール・シュパン一派の全體主義（普遍主義）を理解してゐるやうであるが、さういふ意味の全體主義はドイツ民族主義から激しく排斥されてゐるのであつて、そこに後者の獨異な立脚地も存するのである。

シュパンは全體を根源的・一次的なものとみ、個人を派生的・二次的なものとみて、その立場

から彼の謂はゆる全體主義を構成してゐるのであるが、その全體主義は、ローゼンベルクも言ってゐるやうに、個人主義と同じく全然、主知主義であり、類は種に先だつといふ、古代のプラトンの見解を基礎とした新スコラ學説に過ぎず、自然から背離し、嚴然たる生命法則を忘却した考へといはねばならないのである。すなはち、シュパン一派は人類――文化圈――諸民族圈――民族團體――種族團體――鄕土圈――民族團員といふ順序を立て、その際、人類は文化圈よりも上位してゐる、以下準之、といふことを强調してゐる。尤もシュパンは精神的優位からは、それと同等の分肢の豐富さは生じない、といふ説を提出することによつて、民族團體中心說に或る妥協を示さうとはしてゐるが、要するに彼の考へは、純哲學的な根據から出たものではなく、神政觀的・僧政的な確信の一つの表現に外ならない。(1) さらにシュパンは國家の形體としては職分團的國家(2)を提唱してゐるが、それは或る點においてはナチスの反階級的な立場と共鳴してゐるやうなものゝ根本の立場が、前述の如きものである以上、やはり民族中心の國家觀とは氷炭相容れないのである。

(1) ローゼンベルク、同上書五四九――五五〇頁。
(2) シュパン「眞正國家論」(阿部・三澤譯) 第三篇。

五

第二の立場はナチスにおいて一般に認められてゐるものであり、その主張者は數多いが、やはりローゼンベルクの考へが、その代表的なものとみて差支へなからう。彼は謂はゆる「アトランティス神話」から出發し、アーリアン族、特にゲルマン民族の文化創造的な優越性を高調し、さういふ人種的立場において民族主義の基礎づけを施してゐるのである。すなはち、土につける、血において類緣的な魂において明瞭な性格を持つた全體が、彼にとつて、活々とした全體の限界をなすもので、それ以外、或ひはそれ以上のものは――シュパン一派との對立において――空靈な普遍化・抽象化か、もしくは文化衰頽的な雜種化・猥雜化かの何れかに外ならない。

「今日においてはしかし千萬人を以て數へられる人が、血液の法則が――意識的であれ、或ひは無意識的であれ――なほ人間の理念と行ひとを決定する處においてのみ、諸々の價値が創造され、かつ維持されることを豫感し始めた。……而してこの血の汚辱が行はれゝば、やがて人格・民族・人種・文明は死滅するのである。血の宗教を蔑視した者は、何人も血のこの復讐から免れることができなかつた。」[1]

かくの如く血、血の類緣こそは國家形成はむろんのこと、あらゆる文化價値、學、人格價値の核心をなす原現象であつて、例へば、血をはなれて人格はなく、血を無視した學は眞正なる學ではなくして、單なる抽象化に外ならない。（ローゼンベルクは「學の自由」を高調するが、しかし「前提なき學」を極力、排斥する。前提とは結局、血より外の何ものでもない。）なほ彼は人種魂・人種性格といふやうな言葉を屢々用ひるが、それらは要するに内から見られた血であり、人種とは外から見られた人種魂である、とされてゐるのである。

この人種學的な立場は、ドイツの歷史と現狀とからいつて必然性を持つた說であり、民族主義を裏づける、一つの有力な論據であるが、何うしてもやはりドイツ的であり、ドイツ中心的であつて、一般的には或る反對を受けずにはゐない考へといはねばなるまい。例へば、人種とは自然的素材、生物學的概念であつて、かくの如き概念を以て歷史的・形成的要素であり、社會學的概念であるところの民族を說明するのは不當である、といふやうな反對說もある。[(2)] なほゲルマン民族にのみ文化創造的な優越性を認めることに對しても、當然反對說が出てくる譯である。

前の反對論の如きは、民族を以て生產的協同體とみる論者の立脚地からいへば、當然の結論といふべきであらうが、しかしローゼンベルクの所說にとつての致命的な反對說とはいへないやう

に考へられるのである。何となれば、ローゼンベルクの血・人種の考へは、字義通りに取られて宜しいか、何うかは、少くとも疑問であつて、それは時には、單なる生物學的概念のやうであるが、時にはまたドイツ魂もしくはドイツ精神の象徴の如くにも取られ得る、すなはちその根柢には一種の非合理的精神が横たはつてゐる、と見なければならないからである。かくして彼をして言はしめるならば、かくの如き反對論も要するに、從來の科學性に囚はれた抽象論に過ぎない、といふことになるかも知れない。この際、吾々の腦裏に浮かんでくるのである。一般に「學」もしくは「科學性」の意味は、いま一つの革命の途中にある、といふことが、

(1) ローゼンベルク、同上書、四頁。

(2) 加田哲二、同上書、九八頁。

六

第三の立場は、現代ドイツの最も重要なる作家エルヴィーン・ギドー・コルベンハイヤーの著書「建築小屋」(副題「現代の形而上學の基礎」一九二五年)において述べられてゐるところの、機能的自然論のそれである。この書はその出版の年次からみても分るやうに、ナチス的世界觀の

宣傳として書かれたものではなく、一つの新しい世界觀の基礎を與へる準備工作（「建築小屋」）として提供されたものであるが、期せずして、とでもいふべきか、ナチスの民族主義にとつて、單なる人種學的立場よりも、より根本的な、より哲學的な基礎づけとなつたものである。本書の價値はかくしてナチス・ドイツにおいても十分認められてゐるものと考へるのであるが、ローゼンベルクによつて特に强調されてゐないのは、むしろ意外な感を與へるのである。それは或ひは立脚地の相違から、であるかもしれない。

コルベンハイヤーは從來の學派的・體系的哲學を一切排斥し、意識に絕體的存在を認める觀念論（それは要するに意識の實體化・本質化に外ならない）をも、個體における遺傳的特質の蓄積を認めないで、個體の活動を純粹に經驗の結果なりとする經驗論と同じやうに排斥し、形式論理的に整頓されたる世界觀の代りに、内容論理による直觀に基づく一つの新しい形而上學を提唱してゐるのである。その際彼は一切の宇宙活動を生（ビオス）の發現とみなし、それらの生命現象の基本、或は根本要素に「プラスマ」（「血漿」）といふ生物學的概念を以て命名する。すなはち、あらゆる生命現象は、個體も自我も、意識も意志も、このプラスマがそれ自身の裡に保有せる適應能力によつて、地質學的宇宙狀勢（組織といふ語も用ひられてゐる）に適應すべくなされるところの、諸

々の活動の現はれである。プラスマの分化形式は、彼の生物學的な立場から詳説されてゐるが、今はそれに觸れるべき遑を持たない。とにかく個體・個人は、彼に從へば、それ自身獨立の存在と價値とを持つてゐるものではなく、超個體的な存在形式、例へば、家族、氏族、民族、人種、人類の如き存在の一手段、外端の機能指數に外ならない、それはたゞ一切生活の通過點に外ならない。そしてさういふ意味においては、すなはち、形而上學的には、個體は一つの意味と價値とを持ちうるのであつて、吾々の不滅性は超個人的プラスマ機能のために盡した吾々の業績、一切生活に奉仕する行爲に存するのである。コルベンハイヤーはローゼンベルクと同じやうに、やはり血の雜種化に反對する。プラスマ的に異種的な「種」の生活適應的な混淆は不可能である、それは胚種プラスマの人種的な退化・變質をひきおこすものである、といふのである。(1)

コルベンハイヤーの學說は、民族主義の基礎づけとして、最も注目すべきものであると考へるが、それが自然科學、特に生物學の知識に基づいてゐる點がその强味である一方、その點がまた從來の學派的・專門的哲學者から冷眼視される理由でもあるだらう。然し從來の系統的哲學、特に觀念論的體系の無力性はすでにニーチェによつて暴露された通りであつて、これからの哲學、形而上學は新たなる出發をなさねばならない、といふ切實な要求が存する以上、この意味におい

てもコルベンハイヤーの所説は、もつと注目されるべき價値を持つてゐるといへるであらう。

(1) „Bauhütte" S. 427.

コルベンハイヤーの世界觀についてはなほ、上村清延「コルベンハイヤーのパラツェルズ」(『ゲーテ年鑑』第五卷、一九三六年)において、もつと委しい紹介がなされてゐる。

雜纂

一、古典への反省

——ドイツ文學を中心として——

○

ちかごろ古典の問題がだいぶ方々でやかましくなつて來たやうであるが。これは時代の趨勢からみて、むしろ當然の現象といはねばならぬであらう。

ところで古典への回顧、古典の再檢討の問題に立ち入る前に、吾々としては、先づ或る國民にとつての古典的なるものとは如何なるものであるかをはつきりと掴んで置く必要があるやうにおもふ。古典性の根本義が確立されて始めて、その原理の上から古典として認定されるべき典籍もはつきり選擇される事とならうし、古典研究の態度・方法もおのづからきまつて來るのではなからうか。さうでなかつたら、たゞ漫然と古典、古典と騷ぎ立てたところで、それはたゞ人を宙に迷はせるか、或る場合には却て人々を反撥せしめる結果に終るかの何れかであらう。

私は今はしかし日本文學に關してこの問題を考へてみるわけに行かないので、私に與へられた課題の範圍内で、すなはちドイツ文學の内側において、そこでは古典的なるものがいかなる意味を持つてゐるか、もしくは持つてゐたか、さらにそれは現代においていかなる意味の變改を經驗しつゝあるかを檢討してみることゝする。それは或ひはわが國における古典の問題への一つの示唆になるかともおもふ。古典といへば古代のもしくは或る年數を經た書籍であると同時に、規準・法則・典範となるべき書籍を指すことはいふまでもないが、ドイツ文學においても、むろんその通則はあてはまるのである。しかし規準・法則の意義がそこでは、人々が考へるであらう如く、それほど一義的ではない、或ひはむしろ一義的ではなかつた。人々の意見、立場により、或ひは時代や流派によつて、古典性の把握が必ずしも確定的とはいへなかつた。例へばゲーテ、シルレルにとつての、或ひは彼等の同時代人にとつての古典は、或る場合には沙翁劇であつたが、後には主としてギリシヤ、ローマの傑出せる作品であり、ドイツ浪曼家にとつての古典としては、この場合、沙翁劇をやはり除外視するわけに行かないが、むしろ自國の中世の傑作が考へられてゐたのである。

時代、流派によつての古典性把握のかくの如き相違は元より已むをえない事であるが、しかし

一般的にいつて、ドイツ人の考へてゐる古典性には、從來ある共通の要素が存してゐた。それは外でもない、ギリシヤ・ローマ的なるもの、古代的なるもの、換言すれば、コルフの謂はゆる人間主義もしくは人文主義、形式に卽していへば、ヴィンケルマンの謂はゆる典雅沈靜である（ドイツ浪曼派や現代に對しては別の見方をする必要があるが）。すなはち、從來のドイツ人にとつての古典は古代文學の傑作か、自國のものとしては、古代的・人文主義的要素を含んだ——或ひはかくの如きものを含んでゐると考へられた作品かの何れかでなければならなかつたのである。

○

然らばいかにしてかくの如き見解が長い期間に亙つて行はれたかといふに、その由來たるやなかなか遠くかつ深いものが存するのである。今はその事を委しく歷史的に述べるだけの餘裕はないが、その主要な原因を擧げるならば、一つは中世の古代依存、古代崇拜、も一つはゲーテ、シルレルによつての古典主義の樹立に外ならない。古代文化は一般に考へられてゐるやうに、文藝復興期によつて始めて復活せしめられたのではなく、「中世の文化」の著者、J・ビューラーも確說してゐるやうに、已に中世によつて繼承され、保管され、崇拜されて、文藝復興期までもちこされたのである。この二つの時代の古代文化の受けいれ方はおのづから異なつてゐるが、それ

は今は別問題として、とにかく中世の古代依存は當時のドイツの精神生活にとつて一つの必然性であり、かつそれの豐富化にはちがひなかつた。

しかしそれは一方においてはドイツの後年の文化發展に對して或る宿命的な、不幸な結果を殘したことも、否定されるわけにはいかないのである。その點はビューラーの論述に讓りたいが、その結果を簡單にいつてしまへば、歐洲の、特にドイツの精神生活、文化の動きにおいて認められるところの、內的な不確實性と非獨立性、も一つは教養階級と非教養階級（社會大衆）との間の、十世紀の長きに互る罅隙と對立に外ならなかつた。かくの如く遠く中世に淵源をもつところの古代的・人文主義的傳統はドイツ民族にとつての祝福であると同時に、或る不幸な運命でもあつたのである。

ゲーテ、シルレルの古典主義の本質はこゝに簡單に述べることはできない。とにかくそれは單なる古代崇拜、單なる人文主義として片づけらるべきものでないことはいふまでもないが、さらにそれがある意味においてはドイツ精神の輝かしい發現であつたことも否定できないが、それによつて出現せしめられた文學の黄金時代が古代的・人文主義的價値をドイツ人にとつての唯一の典範と考へしめるに至つたことも爭はれない事柄といはねばならない。シュトリッヒはドイツの

古典主義を謂はゆる「ドイツ文學の向日性」から說明してゐるが、この傾向はドイツ文學にとつての必至性であると同時に、ドイツ精神の歪曲でなかつたとはいへないだらう。

○

かくの如き本質の歪曲はしかし何うしても反動を呼び起さずにはゐなかつた。その反動とは一言にしてこれを盡すならば古典的・人文主義的思潮に對するゴーチック的・ドイツ的精神の擡頭・反抗に外ならなかつた。その反抗とドイツ精神の昂揚とは先づヘルマン・ノールのいはゆる「ドイツ運動」によつて開始され、特に浪曼派の中世主義によつて强調され、その後、民族精神の先覺者パウル・ド・ラガルデによつて受け繼がれ、その後多少の消長を閱したが、今やナチスの人々によつて一層强化されるに至つたのである。この際吾々は人文主義者ブルダッハと論爭の火花を散らしたところの、ゴーチック的ドイツ主義の唱道者ベンツや、民族的諸價値を高調するローゼンベルクや、民族主義的文學の提唱者W・リンデン等の名を思ひ浮かべることができるであらう。

かくの如く文學の評價に對する新しい規準と見方とが樹立されるに至つたが、それと共に古典性に對する把握も勢ひ往時とは違つて來なければならなくなつた。古典に固有な規準・典範の義

は以前には前述の如く、内容的にいふと人文主義、形式的にいふと古代的均齊美であつたが、今や前者に對立するものとしては民族精神、協同體的體驗、後者に拮抗するものとしては、ゴーチック的力學性が重きを置かれるやうになつて來た。かくして今まで高閣に束ねられてゐたやうな過去の作品の或るものが新たに古典として發見され、今まで古典として、承認されてゐたものも、或るものはより低く評價されるか、さうでなければ、以前とは全く別種の見方の下に置かれるやうになる事は、むしろ當時の成行でなければなるまい。リンデンはさういふ見地から過去の作品に對する評價の轉換を說き、文學史の書き換へを提唱してゐるのである。

わが國においてもそれと平行するやうな現象が行はれてゐるが、しかし古典的なものゝ根本義は、むろんわが國の立場から、今よりもより明瞭に把握されなければならないであらうことを示唆して、この小文を終へることゝしよう。

二、戰爭と文學

私に課せられたる課題は戰爭文學と平和文學といふのである。その兩者を比較し、その差異を對照せよ、といふやうな事になるのであらうが、さういふ議論に立ち入る前に、先づ兩者の概念を明かにして置く必要がある。

戰爭文學といふのは、ドイツ語の Kriegsdichtung といふ比較的新しい造語の譯であるが、わが國には昔から戰記もしくは軍記物語といふ語もあり、その內容も略々想像がつく。然し念のためにこゝでその內容を說明するならば、戰爭文學とは戰爭或は戰ひを主題とせる文學を指すのであつて、國と國との戰爭であれ、一國內における色々の形の戰爭（內亂・宗教戰爭・革命戰爭、農民戰爭）等であれ、或ひは傳說時代の神々もしくは神人の戰ひであれ、苟くも戰爭もしくは戰ひの記述を目的としてゐるものは、總て戰爭文學である。作者の立場は人道主義的・反戰論的のこともあるべく、或は民族主義的・愛國的・主戰論的のこともあるべく、或ひは主觀的感情を止

揚したるルボルタージュに終始するものもあらうが、かういふ立場の相違はこの場合問題とはならない。古くは古印度の叙事詩「マハーバラタ」及び「ラマヤーナ」、ホメールの「イーリアス」、ドイツの國民的叙事詩「ニーベルンゲン」、タッソーの叙事詩「解放されたるイェルーザレム」を初めとして、古來の文學は一般に戰爭を主題とするものに富んでゐる。然しいかに多くの戰ひの場合を取扱つたものでも、或はいかに多くの謂はゆる武勇譚を含んだものでも、主題が戰爭でない限り、それは戰爭文學とはいへないのである。謂はゆる愛國文學或ひは祖國文學も以上と同じ理由で、必ずしも戰爭文學ではないのである。かくてトルストイの「戰爭と平和」の如きも、ドイツ文學に就いて言へば、ヴォルフラーム・フォン・エッシェンバッハの「パルチヴァル」、シルレルの「ヴルレンシュタイン」、クライストの「王子ホムブルク」の如きも、精確なる意味においては戰爭文學ではない。ナチス文學におけるヨーストの「シュラーゲター」もハンス・グリムの「土地なき民」も愛國文學ではあるが、戰爭文學ではない。

次に平和文學といふのはこれまで殆ど使用されなかつた語で、新造語だとしたところで、その內容規定がはつきりしない。トルストイ流の平和主義・反戰主義の文學とも解されるが、戰爭文學が前述の如く必ずしも主戰主義の文學ではないからして、卽ち反戰主義の戰爭文學もあり得る

譯だからして、それの對立語のやうに用ひられてゐる平和文學を以上のやうに解しては出題の趣旨とも違ふことになるであらう。結局それは平和時代の文學といふやうな意味に解するより外はあるまい。ところで平和時代といへども、非常時と言はれる時代もあり、戰後の疲弊に喘いでゐる時代もあり、必ずしも平和的な、天下泰平の時代を意味しないやうに、平和期の文學といつたところで、その箇々の作品に卽して考へれば、それはむろん常に平和的な、無事安穩な題材を取扱つてるとはいへないのである。平和期に多くの悲劇が書かれ、或は悲愴な、或は殺伐な、流血的な事柄を主題としてゐる作品も書かれるのである。更に平和期に――主として戰後であるが、戰爭文學が往々にして擡頭するのである。然のみならず戰爭文學は戰時においてよりも寧ろ戰後においてより多く出現する。大戰後のドイツがその好適例である。さういふ風に考へて來ると、平和文學といふのは甚だ曖昧な概念で、結局、戰爭文學と平和文學といふのは戰爭を主題とする文學と戰爭以外のあらゆる事相を主題とする文學といふことになり相である、が然し今はそんな語義に餘りこだはることなしに、戰爭と平和もしくは戰時と平時とが文學に對していかに異なる交涉を持つかといふやうなことを、主としてドイツ文學に卽して、寧ろ隨筆風に取扱つてみることとしよう。ドイツ文學を例に取る譯の一つは、ドイツは中歐におけるその地理的關係から、かつ

それが聯邦組織といふやうな特殊な國家形態を持つてゐた關係からして、國際的にも國内的にも戰爭には極めて緣の深い國であつたからである。

先づ第一に戰爭は必ず戰爭文學を生み出すかといふと、それは一概にはさう言はれないのである。日露戰爭に際しては、田山花袋の「一兵卒」が書かれたぐらゐで、純文學としては戰爭物は殆ど出なかつたと言つても宜しい。文學者の從軍が極めて少かつたためでもあつたらう。ドイツの近代文學に就いて言へば、十七世紀のバロック文學は三十年戰爭の大いなる戰禍の中から生れたのであるが、戰爭を背景としたもの、殉教者の死の如き流血的な事柄を取扱つたものは出たにしても、戰爭文學と稱しうべきものは殆ど現はれなかつたと言つて宜しい。バロック文學の最頂點を示すところのグリンメルスハウゼンの「ジンプリチッシムス」の如きも、三十年戰爭を背景としてをり、軍隊生活や傭兵の暴狀などはよく書かれてゐるが、それは一つの發展小說であつて戰爭文學ではない。啓蒙時代においても七年戰爭やその他の戰爭が行はれたのであるが、やはり戰爭文學は殆ど現はれなかつた。レッシングの「フィーロタス」及び「ミンナ・フォン・バルンヘルム」の如きも戰爭を背景として持つてゐるが、戰爭文學ではない。寧ろこの時代においては例へばヴィーラントの唯美主義的・官能主義的な文學や、酒と女を讃美するアナクレオン派の詩

のやうな、謂はゆるロココ風の文學が流行したのである。尤もバルデントゥームを高唱したクロップシュトック一派の祖國主義的・愛國主義的の軍歌はこの時代の戰爭文學と言つてもいゝだらう。浪曼派の時代は獨立戰爭といふ大いなる事變のあつた時で、浪曼家――後期浪曼派のみならず、初期浪曼派も――の殆ど總てが愛國的・祖國的感情に燃え、中にはキェルネルやフーケーのやうにペンを捨てゝ劍を取り、前者の如きは華々しい戰死を遂げた位である。この時代にはかくて詩の方面ではアルント、シェンケンドルフ等の軍歌が擡頭し、キェルネルの戰爭劇「ツリニー」なども出で、アルントの那翁排擊を强調する「時代の精神」の如き愛國的な書も書かれた。然し小說や戲曲の方面では純粹な意味の戰爭文學は案外少かつた。フーケーの小說「魔法の指輪」の如きも戰爭文學といへないこともないが、それは寧ろ騎士小說或ひは騎兵士官の小說といつた方が適當であらう。十九世紀中葉の寫實主義の時代には革命は二度勃發したが、外國との戰爭は殆どなかつた時代で、從つて戰爭文學も殆ど出現しなかつた。普佛戰爭の直後にはその前から流行してゐた歷史小說、ドイツの華やかなりし昔を謳歌する歷史小說が戰勝によつて一時拍車をかけられた位で、戰爭文學としては士官から文學者となつたリリエンクローンの小說「夏の戰ひ」や詩など擧げるより外はないやうである。自然主義時代の戰爭物としてはズーデルマンの「猫橋」、

「テーヤー王」、ハウプトマンの「フロリアン・ガイエル」等を擧げうる位である。大戰後においては戰爭文學が未曾有の流行を見出し、「世界大戰文學」といふ範疇まで生じた譯であるが、それは戰後約十年を經た新即物主義の時代からであり、大戰直後に生起せる表現主義の文學はむしろん大戰の深刻なる影響を受けたにせよ、それは寧ろ戰後の疲弊、戰爭の慘禍から來る絶望・懷疑・反抗の聲ともいふべきもので、謂はゆる戰爭文學はむしろなかつたと言つて宜しい。しかし表現主義以前において、已に大戰の眞中においては、詩の方面において先づエルンスト・リッサウエルはドイツ人の士氣を鼓吹せんがために多くの情熱的な軍歌を作り、つゞいてリーヒャルト・デーメル――彼は從軍した――やヘルマン・ヘッセやイゾルデ・クルツや、それからプロレタリヤ派の詩人レルシュも軍歌に一生面を開拓した。大戰のドイツ戰爭文學に及ぼした影響は大體右の如き徑路を辿つたのであるが、それがナチス文學になると民族主義・愛國主義・殉國主義の旗幟の下に歴史小説や時局物に戰爭を大分取り入れるやうになり、更に戰爭の深酷な體驗を描いた、謂はゆる戰爭文學が續々として現はれるやうになつた。

次に文學藝術は戰爭時代と平和時代との何れにおいてより多く榮えるかといふことを考へて見ると、それは一般的に言へば、それらが平和時代において、而も國力の充實に伴はれた平和時代

において、より多くの發展を示すことは言ふまでもない。例へばわが國の文學史を回顧して、平安朝もしくは德川時代（特に元祿時代）と戰國時代とを對照させてみれば、それは直ちに分る問題である。更に西洋に就いていふならば、ペーリクレスのアテネ、アウグストゥスのローマ、メディチ家のローマ、エリザベスの英國、ルイ十四世のフランスはその事を最も明瞭に物語つてゐる。ヴィンデルバントも言つてるやうに、文化の花と果實とは權力の樹に生るものである。尤もそれらの時代といへども、戰爭が全くなかつた譯ではない。然しそれは大抵一時的の現象であり、かつそれらの戰爭は當該諸國の國力の充實によつて戰勝として結果したものであり――サーラミスの海戰をこの場合想ひ起し給へ――兎に角それらの時代は平和時代として見做されて宜しいのである。

然らばその反對に戰爭は文化、特に文藝を衰微せしめるかといふに、それは平和時代との比較からすればむろんさう言へる。戰爭といへば大抵一國の運命、全き國力を賭してのそれであり、民心も一に自國の勝敗に心を惱まし、社會はその間は言はゞ黑一色に塗りつぶされ、從つて文藝などは背面におしのけられ、光彩陸離たる文化の發揚は望めなくなるのである。然しこの問題もさう一概には片づけられないものを持つてゐる。戰爭の狀態により、或ひはその國の國力の强弱

により、或は時代の推移――社會進化の程度――により、そこに種々の差異が生じて來るからである。戰爭の狀態といふのは、例へば世界大戰におけるドイツの如く國境の殆ど全線に亙つて敵を持つた場合と、或はナポレオン戰爭時代のドイツの如く、國內に敵軍の侵入氾濫せる場合と、今次の日支事變の如く、海を隔てたる彼國に行はれたり、或はイタリー對エチオピヤの戰爭のやうに、一方の國からいへば遠き植民地において戰爭が行はれる場合とでは、戰爭對文化、戰爭對文學の問題もおのづから違つた樣相を示すに違ひないのである。第二の國力の强弱に就いての問題は、說明を殆ど必要としないであらう。

第三の社會進化の程度といふのは、社會組織或ひは文化體系の進化・分化の如何により、戰爭の文化に及ぼす影響にやはり違ひが生ずるのである。例へばそれらのものが未だ單純簡單であつた古代においては、その國の文化は戰爭によつて非常な抑壓を蒙るが、それらのものが複雜多樣を極めた近代・現代においては、文化の各部門は戰爭によつてやはり種々の制限もしくは統制を加へられるにせよ、しかし全く簡單にそれから制御されることなしに、各自の獨立性を依然として保持するであらう。それに因んで想ひ起すことは、日露戰爭の起る少し前に、ロシヤのブロッホといふ學者が「戰爭と武器」といふ著書を出し、その著において近代における武器の素晴ら

しい發展――それも然しその後の恐ろしい發展に比べれば、何でもなかつたかも知れない！――と國際的經濟關係の複雜化とは、今後の世界において戰爭を不可能にするであらう、といふ豫言めいた斷定を下したことがある。その斷定が誤まつてゐたことは、現にその後において起れる大戰爭の幾つかをみれば明かであるが、それは兎も角として、ブロッホがさういふ風に考へたことは或る意味において受納されうるのである。といふのは、彼の議論は或る重要な要素を考慮の外に置いた缺陷があるにせよ、それだけの思考材料からすれば、或る正當性を持つてゐたのである。とにかく、武器の發達、國際關係の複雜化は、ブロッホをして戰爭不可能を考へしめる位な程度に進んでゐたのである。然しそれらの事態は決して戰爭を不可能にすることはないが、少くともそれの勃發を困難にする許りでなく、それらの事態――特に國際的經濟關係は戰爭によつて無造作に止揚されず、種々の變化を受けつゝも、その持續を要求せずにはゐないであらう。それと同樣の事が分化の高度に達せる文化體系と戰爭との關係に就いても考へられるのである。

以上は主として戰爭時代に卽して考へてみたのであるが、それと連關して、戰後において文學がいかなる現はれを取るかといふに、それは戰勝國と戰敗國とによつても、戰敗國について言へば戰敗の程度によつても、更に當該國の國民性の如何によつて、そこに色々な現象が生じて來る

ので、一概に論斷を下すことはできないのである。日露戰爭直後においては、日本の文學は皮肉にも敵國であり戰敗國であつたロシヤの文學から强い影響を受けたりしたのであるが、とにかく自然主義の文學が突如として旺盛になると共に、一方には新浪曼主義の文學も擡頭し、そこに明治文學の隆盛期が開展された。新興日本は文學においてもその精能を發揮したのである。さうかと思へば、普佛戰爭直後には、前述の如く、ドイツの文學はそれ以前よりの惰性もあつたが、一向潑剌たる氣勢を示さなかつた。戰敗國に就いて考へてみると、一八七〇年後のフランス文學などを調べてみる必要もあらうが、兎に角この時代にはパルナシアン派の運動も續けられてゐたのであり、戰敗が文學の衰頽を招來するとは、必ずしもいへないのである。大戰後のドイツのことは前述の通りであるが、あゝいふ風に戰爭文學が起つたり、ナチス文學が生起するやうになつたのも、それは主として戰敗の生んだ賜物とも言へるのである。

前に文藝は一般に平和時代においてより多く榮えると言つたが、然し平和、特に餘りに長期に亙る平和はともすれば民心を遊惰と享樂と無關心主義とに導き、文學なども從つて頽廢の傾向を帶びて來るのは、自然の數である。文化・文政期における江戸文學、近代ドイツにおけるヴィーン一派の文學、謂はゆるアスファルト文學などがその好適例である。然るに戰爭は民衆の心を再

び極度に緊張せしめ、かれらを惰眠より呼び覺まし、國民の感情を健全化に導く力を持つてゐる。文學も從つて或る統制を受けることは必然的であるが、堅實剛健の傾向を帶びるに至ることは、現にナチス文學がそれを明かに證明してゐる。それと同時に戰敗といへども、その國民性の如何によつては、同樣の効果を持ちうることが決して少くないのである。

終りに日支事變と今後の文學とがいかなる交渉を持ち、文學がいかなる展開を示すであらうかに就いても考へてみたいのであるが、單なる豫想を物語るやうになつては面白くないので、さし控へることにしたい。たゞこの問題を考へる上に、今まで述べて來た事は幾分かの參考になるかも知れない。特にドイツ文學の諸例は最も多くの示唆を吾々に與へて吳れる。それは今後の日本文學を考へる參考資料になる許りでなく、或る指導的な力ともなるであらう。文學はむろんそれ自身の發展を自然的に辿る。然し作家も批評家も常にそれに對して指導的位置を保たねばならないことは　いふまでもなからう。特に今後の文學に對してその必要がある。然し斷るまでもなく、ドイツ文學がそのまゝに日本文學の模範になるといふのではない。

三、「學」と自然科學

――ロゴスの精神――

日本人の科學的知識が往時に比して著しく高まつて來た事は爭はれない。しかしその水準はドイツなどのそれに比すると、まだ〳〵及ばないと言はねばならぬ。況んや科學の進歩そのものにおいては、一層その感を深うせざるを得ない。ドイツの家庭の主婦などにしても、さう敎養がない者ですら、或る程度の科學知識は寧ろ常識として持つてゐるやうである。丁度ドイツのカフェーやレストーランの樂隊の伎倆にしても、日本の音樂學校卒業生あたりのそれを遙かに凌いでゐるやうに。科學的精神は今後益〻鼓吹せられ、科學的知識はどし〳〵と普及せしめられねばならない。殊に高度國防と經濟新體制とに直面せる日本としては、この問題は一層の切實性を加へて來るだけである。これはむろん說明を要しない處であらう。この意味において「科學する心」――あまりしつくりした言葉とはおもへないが――が高調されるのはむしろ當然すぎる事柄とい

はねばならない。「科學する心」は一見、時局の急迫に備へんがための自然科學の應用性の强調から來た考への如くであるが、無論それだけの一時性の問題ではなく、自然科學の根本精神に立脚し、一切の現象を科學の法則の下に照耀すべき事を主張するものと考へられる。もしさうだとすれば、「科學する心」の標語は永久的な要請を含んでゐるものと見做すべきものであらう。

しかしこの際吾々として考へなければならない事は、自然科學の奬勵、科學知識の普及はむろん結構な事であるが、單にそれだけでは自然科學の眞の發展は期せられないといふ事である。吾々としては、今やもつと根本的な問題にまで透徹して考へねばならないのである。といふのは、結論を先取りして言ふ事が許されるなら、自然科學は學の一部――むろん主要な――であり、「學」の據つて以て存在しうる根本精神がこの際十分宣揚せられ、涵養せられるのでなければ、自然科學の眞の、健全な發展はむしろ不可能といつても差支へないといふ事である。換言すれば自然科學の根本精神が深く捕捉せられない以上、日本の自然科學はいつまで經つても模倣と追從の域を蟬脫することはできないのである。一部の自然科學者はこの說に對して反對するかもしれない。しかしもしさういふ反對があつたとすれば、それはそれらの人々における哲學的精神、もしくは「學」に對する根本的な理解の缺乏を證明するより外の事ではない。

自然科學はむろん遲れて日本に輸入されたのであるが、明治初年以來それが急速な進歩を示した事はよく人のいふ處であり、かつそれは爭はれない事實でもある。かくして日本人が自然科學に對する素質において相當すぐれたものを持つてゐる事は、結論されても差支へなからう。それはすでに德川時代において諸國に散在的に現はれた自然科學者の事を考へても、是認されるであらう。この際、吾々の頭の中には、關流算法の祖なる關孝和、解剖學者としての山脇東洋、天地萬物に對する疑ひから出發したる大いなる哲學者、自然科學者なる三浦梅園、その他杉田玄白、平賀源内、伊能忠敬、桂川甫周、地理學者高橋景保、高野長英、佐久間象山等々の俊傑の名がぞく〳〵と浮かんで來る。明治以來は野口英世を始めとして一流の自然科學者が幾人か輩出した事は、玆に改めて說くまでもない。しかし全體的に考へて、日本の自然科學は應用や派生的法則の發見においては見るべきものがあるにせよ、根本法則とも稱すべきものにおいて果していかなる業績を示してゐるであらうか。

吾々は玆に古代ギリシヤ以來の、さらにニウトン以來の自然科學の發展について語る餘裕と十分な知識とを持つてゐない。しかし吾々が見おとしてはならない事は、自然科學は哲學から派生して來たといふ事と、もう一つはギリシヤ人の持つてゐた「ロゴス」の精神が西洋の學問の歷史

を貫いてゐる傳統であるといふ事である。むろん「ロゴス」の外に「ミトス」や「エートス」の存在意義も忘れられてはならないが、それは今は論及しない事にして、「ロゴス」の精神こそは西洋の「學」の發展に對する一つの大きな指導精神でなければならなかつた。「ロゴス」について は古來幾つかの解釋があるが、ヘラクレイトスの「一切を貫徹する世界理性にして同時に永久なる世界法則」といふのが、先づその本質を道破してゐると思ふ。「ロゴス」こそは西洋の「學」、自然科學の世界における一つの根强い信仰であつた。こゝに立脚するにあらずんば、自然科學の奬勵も何も、砂上に高樓を築かんとする計畫に等しい。精々贏ち得られるものは應用の末梢に外ならないであらう。西洋でも特にドイツにおいて自然科學が顯著な發展を示してゐるのは、ラーテナウも指摘してゐるやうに、昔のドイツ人の手工業に對する熟練と觀念性を尊重する念とに由來するものと言はねばならぬ。前者は技術の進歩として結果し、後者は法則の發見において其の活々とした現はれを示してゐる。それは畢竟するにロゴス的精神の發現に外ならないのである。

さらに附加へて置きたい事は前述の如く自然科學の外に精神科學（リッケルト流に云へば文化科學）もあり、さらに同じくリッケルトの所謂「學としての哲學」もある。「學としての形而上學」が可能かどうかは、今論及することができないが、吾々はなほこの際ゲーテの自然科學、す

なはち自然哲學でもない、といつてニウトンを宗師とする數學的・物理學的自然科學でもない、いはゆる「第三の自然科學」の存在も考へられねばならない。そしてそれらの「學」の諸部門は互ひに相補充してゆくべきもので、單に自然科學のみ學の名を獨占するやうな事があれば、それ自身だけの發展も大體、末が見透かされるのである。カントなくして十九世紀にドイツ自然科學の發展は可能であつたらうか。十九世紀後半における哲學と精神科學との複雜微妙な交錯、貫徹は見逭されてもいゝものだらうか、かういふ意味において「科學する心」は「學する心」にまで押しひろげられねばならないとおもふ。

以上、私は西洋思想の優越性を說いたが、むろん東洋思想の獨自の價値を疑ふものではない。それはおのづから別の問題であるが、少くとも「學」、自然科學に卽して言へば、私の說は先づ的を外づれてはゐないであらう。

展望

一、ヘッベル討究の近狀

ヘッベル討究は十數年前ほどの活氣を示してゐないやうに見受けられるが、それでも依然として年々相當の業績を擧げてゐるやうである。次にその現況を報告したいと考へるが、新刊書を漁ることに疎懶なる筆者の事ゆゑ、或ひはとんだ見遁しをやつてゐるかも知れない。言ふ迄もなく、筆者の視野に觸れた範圍内だけに就いての紹介である。

リーヒャルト・マリア・ヴェルネルの創始に係る「ヘッベル討究」は、今までのところその第十九篇までを出してゐる。然し第十篇以後は第十七篇の外は生憎筆者の手許にないので、たゞ參考のために目錄に從つて、書名だけを次に擧げて置くことにする（第一篇より第九篇までは、小著「ヘッベル」における參考書目の中に擧げて置いた）。

X. Schnyder, W.: Hebbel und Rötscher unter besonderer Berücksichtigung der bei-
derseitigen Beziehungen zu Hegel.

XI. Mohrhenn, A.: Fr. Hebbels Sonette.

XII. Nagel, H.: Fr. Hebbels Ahnen. (Neues über Hebbels Ahnen u. die Volckmar-hypothese.)

XIII. Stolze, R.: Die wissenschaftlichen Grundlagen der Inszenierungvon Hebbels „Maria Magdalene".

XVI. Nagel, H.: Studien zur Entstehungsgeschichte von Fr. Hebbels Christusfragment.

XV. Solms-Salomon, E.: Heddels Beziehungen zur Sprache.

XVI. Motylew, J.: „Verdeckte Handlung" in Hebbels Dramen.

XVII. Diebold, E.: Hebbel und die zeitgenössiche Beurteilung seines Schaffens.

XVIII. Stern, H.: Hebbels Judith auf der deutschen Bühne.

XIX Werner,: Hebbels Änderungen an den Gedichten.

第十二篇の „Friedrich Hebbels Ahnen" にはdie Volckmarhypotheseが論じられてゐるやうである。フォルクマールといふのは、ヘッベルの故郷なるヴェッセルブーレンの牧師の名であつて、彼はヤンセンと云ふ人の說に據ると (VIII, Janssen, A.: Die Frauen rings um Hebbel)、

實はヘッベルの實父であるといふのである。バルテルスは極力このヘッベル私生兒論に反對してゐるが (IX. Bartels, A; Hebbels Herkunft u. andere Hebbelfragen)、第十二篇のナーゲルの著はこれに就いての何等かの新發見若しくは意見を齎らしたものであらう。

近頃ヴェッセルブーレンにおけるヘッベル博物館の文書掛ルードルフ・カルデル氏に依つて、エリーゼ・レンジングのヘッベル及び彼の妻への書翰が出版せられたことは、ヘッベル討究にとつての一つの意味深き收穫と言ふ可きである。

Elise Lensing――Briefe an Friedrich u. Christine Hebbel. (herausgegeben von Rudolf-Kardel, Archivar am Museum, Berlin u. Leipzig, B. Behrs Verlag, 1928.)

レンジング事件は、人も知る如く、ヘッベルの生涯の大いなる躓きの石で、殊に詩人の漂泊時代、兩者交情の斷絶前後の事に關しては、不明な點も少くない。ヘッベル自身は、この事件に對しては、總ての文書を完全に公示しない内は、判斷される筋のものではない („vor vollständiger Vorlegung der Aktenstücke vielleicht von keinem Menschen richtig beurteilt werden kann“.) と言つてゐる。然し「文書」のなかで、ヘッベルの日記及び書翰における、對レンジングの關係上詩人にとつて不利なる部分は、初めの出版に際して編者バムベルクに依つて堙滅に歸

せしめられて了つた。それにエリーゼ・レンジングの書翰が缺けてゐた譯である。然るに今度編者カルデル氏やクラハト・ハイデ氏等の盡力に依つて、一八四七年から五四年へかけてのエリーゼの書翰が發見せられ、出版せられた譯である。これらの書翰はヘッベルがクリスティーネと結婚してから約一年以後からエリーゼの死んだ年までの間のそれであつて、それ以前、即ちヘッベルとの交情のあつた時代の書翰は、今はもはや存在しないであらうと斷定せられてゐる。それにしてもこの書翰集はW・ルッツの著「ヘッベルとエリーゼ・レンジング」（一九二二年）と共に、レンジング事件に對して、多くの照明を與へるものであらう。

　この書翰集は筆者は未だ繙讀の暇がないので、こゝにその内容に就いて物語ることが出來ないが、編者の序文に據つて内容を瞥見して見ると、レンジングは正式の教育を受けてゐないために、誤字を書いたり正字法を誤まつたりしてゐるが、それでもその文章などから推して、相當の教養をもつた婦人であることが想像される。更に彼女はマークデブルクにおいてハイゼ（パウル・ハイゼの祖父）の塾にゐて教育學の知識を受けたと云ふ事であるが、彼女は自分に託せられたクリスティーネの私生兒カルルの教育に就いて常にクリスティーネに報道を怠らなかつたし、かつ自分一流の教育方法をもつてゐたやうである。かつ到るところに彼女の細やかなかつ親切な性質が

認められるといふ事である。この書翰集は彼女のクリスティーネに宛てた書翰が大部分で、ヘッベルに宛てたものは極めて少數である。彼女はヘッベルに對して言ひたい事も、クリスティーネを通して間接に言つてゐるやうである。レンジングがヘッベルと自分との間に生れた子供エルンストの死後、クリスティーネの勸告に依つてヴィーンのヘッベルの家に身を寄せた時も、ヘッベルは可なり辛竦に彼女に當つたやうである。クリスティーネに宛てた書翰の宛名は、みな親愛を籠めた „Meine liebste Tine!“, „Meine liebes gutes Tinchen!“ 等であるが、ヘッベルに直接宛てた手紙の宛名は遠慮がちに、„Liebster Freund!“ としてある。吾人は單にそれらの點を見ただけで、すでに彼女の悲痛な運命に同情せずにはゐられないのである。

次にヘッベルに關する新著（第一に揭げられた書は新著とは言へぬかも知れないが）として自分の手許にあるものは、以下の三書である。

Elise Dosenheimer : Das zentrale Problem in der Tragödie Fr. Hebbels. (1925)

Edmund Diebold : Fr. Hebbel und die zeitgenössische Beurteilung seines Schaffens. (1928)

Erna Levy. Die Gestalt des Künstlers im deutschen Drama von Goethe bis Hebbel

(1929)

右の三書の中ではドーゼンハイマーの著が自分には最も興味深く讀まれたが、それは後で紹介するとして、先づ第二のものに就いてその概要を傳へよう。この書は謂はゆる kompilieren 以上のものではなく、蒐集と部類分けの勞は多とす可きも、ヘッベル討究の上に別に新しき光を投げるものではないやうである。たゞ大いなる戯曲家として認められるやうになつたところのヘッベルが、その生時においていかに評價せられたか、果してその眞價が同時代人から認められたであらうか――それらの點において、この書は或る文化史的の興味を繋ぐことができるかも知れない。序論として「批評一般に對するヘッベルの態度」が叙說せられ、次に「ヘッベルと彼の創作に對する同時代の評價」の章があり、次に諸流派のヘッベルに對する批評が分類的にまとめられてゐる。諸流派とは、一、ヘーゲル學徒（舊派と少壯派）、二、若きドイツ、三、急進派、四、歷史的・國民的の一派、五、合理主義的・寫實主義的の一派、六、加特力的尊僧主義者、七、ヴィーンの一團、八、親友等及び傳記作者等である。ヘッベルが詩人であると共に、獨異な思索家であつたことは周知の事であるが、彼は批評といふことをも、藝術と同じやうに極めて眞面目に考へてゐた。ヘッベルは詩人からは、彼が神聖なる眞面目さにおいて自己の成し得る最高なるも

のを作り出すことを要求すると同じやうに、批評家からは、彼が同じやうな眞面目さを以て詩人の意圖に立ち入ることを要求してゐる。かくて批評家は、ヘッベルに從へば、藝術に對する、眞理に對する、美に對する大いなる愛を持つてゐなければならないのである。而して批評は、彼の考へに從へば、藝術家に普遍的なるものを敎へようと思つてはならない。何となれば彼はそれを知悉してゐるからである。「然し批評は彼に彼の個人的制限を注意せしめねばならない。」「尊敬せらる可き唯一の批評は、事物の深奧から發展して來るのである。」而してかくの如き考へをもつてゐたヘッベルが職業的批評家、謂はゆる „Journalistisches Gesindel" を眼中に措いてゐなかつたことは、言ふ迄もない。尤も彼等に對する彼の輕侮は、年經るに從つて緩和されて行つた。高き意味における批評に對しても、彼の態度は初めの内は超越的、無關心的であつて、たゞ例へばユーリアン・シュミットやハイベルクのやうに、餘りに彼に近く肉薄して來た場合においてのみ、彼は抗辯す可く起つた。然し後には段々、彼も批評を「社會の聲」、「世界の聲」として重んずるやうになつた。然し彼の藝術觀は、それらの批評に依つて何らかの動搖を受けたことはない。それほど彼の藝術上の自信は確固たるものであつた。次にヘッベルは彼の同時人からは、Polemiker として認められ、餘りに烈しき論爭慾をもつてるといふ非難を受けたが、然し彼にとつては抗辯

は決して自家目的ではなく、世間の無理解、曲解に對する正當防衛に外ならなかつたのである。

ヘッベルの批評に對する態度は大略上述の如くであるが、然らば彼の作品は彼の同時代からは如何なる待遇を受けたであらうか。彼の第一の文學的行爲であつた「ユーディット」は一般に當時の文壇の惰眠を破るものとして歡迎せられた。尤も反對非難の聲がないではなかつたが、それは作品そのものに對するといふよりは、その箇々の部分に當てられたものである。第二の作「ゲノヴェーヴァ」には、それに反してあらゆる非難が集まつた。作の結構も手法も手痛き攻擊を受けたものである。「マリア・マグダレーネ」は多くの人々からヘッベルの力作として賞讃せられたが、一部の人々からは峻烈に拒絕せられた。賞讃も非難も殆ど同じやうに强かつた。尤もその非難は彼の藝術の根本要素——詩的の力、嚴密なる性格描寫の力、引きしまつた動作等には向けられなかつたが、箇々の動機、箇々の人物、竝びに全結構の根本動機と考へられたところのクララの懷妊事件が烈しく非難せられた（今では最後の問題の如きはあまり問題となつてゐないのであるが）。この作を起點としてヘッベルに對する pro et contra は益々鮮かに分れて行つた。彼の攻擊者の主要なる人物はユーリアン・シュミット、ヘルマン・ヘットネル、アウグスト・ヘンネベルゲル、アードルフ・シュタール、グッツコウ等で、當時のドイツ文壇の首腦が殆ど總て彼の敵となつたのである。「金剛石」、「ユーリア」、「シシリーの悲劇」及び「紅玉」は最も烈しく攻

の敵となつたのである。「金剛石」、「ユーリア」、「シシリーの悲劇」及び「紅玉」は最も烈しく攻撃せられ、僅かにエミール・クー、フェリックス・バムベルク及びヴァン・ブロイク等、少數の辯護者を見出したに過ぎない。「ヘローデスとマリアムネ」が現はれるに及んで、味方は再び感激の機會を捕へることができた。敵の方も、この作と共にヘッベルの創作に一つの新しい段階が入り來つたことを承認した。然し彼等の態度は依然として冷淡であり、或る者はその上色々のあら探しをやることを斷念しなかつた。「アグネス・ベルナウエル」はそれに反して、再び激烈なる抗爭の標的となつた。敵はあらゆる狡猾なる手段を弄して誹謗、曲解を敢てした。尤もこの場合においては、攻撃はヘッベルの作品としての「アグネス・ベルナウエル」にあつたといふよりも、言はゞそれを機縁として政治上、宗教上、社會上の爭論が行はれたといふ方が適切で、玆では文學上の批評は餘り問題となつてゐないのである。「ミケランジェロ」に對しては味方も敵も賞讃において合致した。たゞ少數の除外例——パウル・ハイゼはその一人である——があつたに過ぎない。抗爭は「ギューゲスとその指輪」において再び燃え上がらうとするやうに見えたが、叙事詩「母と子」はそれを防止することができた。ヘッベルの動かす可からざる價値は段々世間から認められ、「ニーベルンゲン」の出現に依つて、勝利は全く彼に歸したのである。

著者は次にヘーゲル學徒（その舊派としてはフリードリッヒ・フィッシェル、カルル・ローゼンクランツ、少壯派としてはアルノルト・ルーゲ、リェッチェル、バムベルク、ヘットネル、アウグスト・ヘンネベルゲル、ローベルト・ボルマン、エミール・パレスケが擧げられてゐる）、若きドイツ（ルードルフ・ヴィーンバルク、テオドール・ムント、グッツコウ、グッツコウ一派、ハインリッヒ・ラウベ、グスターフ・キューネ）、急進主義者（政治的詩人の一派、ローベルト・プルッツ、フランツ・ディンゲルシュテット、ルードルフ・ゴットシャル、アードルフ・シュトロットマン）、歷史的・國民的一派（ヴォルフガング・メンツェル、ゲオルク・ゲルヴィーヌス、ハインリッヒ・トライチュケ）、　合理主義的　寫實主義的一派（グスターフ・フライターク、ユーリアン・シュミット、ヴィリバルト・アレキシス、ハイゼ、ルートヴィッヒ）、加特力敎的尊僧派、ヴィーンの一團（ダインハルトシュタイン、ヒーロニームス・ロルム、オットー・プレヒトレル、ローベルト・チンメルマン）親友及び傳記作者（ジークムント・エングレンデル、アードルフ・シュテルン、エミール・クー）に屬する一々の人々のヘッベルに對する批評を擧げ、終りに次のやうに結論してゐる――ヘッベルの作品がドイツの精神生活の一部分を反映してゐるやうに、吾人はそれが彼の作品に對する批評と把握とにおいて、あらゆる方向から映し出されてゐ

るので、それらの批評を集めてみると、一つの大廣間にはひつたやうな感がある。そしてその廣間は、同一の姿がいろ〳〵歪曲せられて反映する凹凸の鏡に滿ちてゐる。そしてそこにはかの姿を正しく反映せしめる平面鏡は一つもないと言つても宜い。尤もその中でこの「平面鏡」に最も近いものはヘーゲル學徒であり、寫實主義者及び合理主義者、唯物論者はそれから最も遠いのである。その原因は一にそれらの流派の世界觀に存するのである。

何故に、寫實主義者及び合理主義者、若きドイツ及びあらゆる流派（フォイエルバッハ學派、ヘルバルト學派）の唯物主義者がヘッベルの作品を理解しなかつたといふ理由は、彼の作品においては倚神的なるもの、宇宙的なるものが働いて居り、かつ世界において働きつゝあるものとして表現せられてゐるといふ點に存する。然るにそれらの流派の考へに從へば、一切は理性の、悟性の白光の裡に表面において行はれるのである。彼等はヘッベルがその作品において表現しようと試みたところの、心靈的中間狀態の薄暮の光りの中に沒入することができなかつた。彼等にとつては不可解の問題もなく、心靈生活のいかなる謎も存しない、否、存してはならないのである。かくして彼等はユーディットや、突如として口を利きはじめる啞者や、「ゲノヴェーヴァ」にける氣違ひのクラウスやマルガレータの如き、形姿を輕侮せずにはゐられなかつたのであ

る。かくして彼等はクララの懷姙や、マリアムネ、ロドーペ、ギューゲス等の行爲を理解せず、それを「不自然な」ものとして、或は「心理的に不當な」ものとして惡評したのである、そのために彼等は「ギューゲス」における指輪、「ヘローデス」における三人の聖者、「ニーベルンゲン」における角皮及び隱れ帽子——卽ちヘッベルの作品において神的なるもの、宇宙的なるものとの連結をなすところの一切を斥けずにはゐられないのである。

この連結を認めてゐるものはヘーゲル學徒である。ヘーゲルの世界は最高の理念から「神」から發生した。その世界はこの「イデー」の現實化に外ならない。然しヘーゲルの世界は、唯物主義者のそれと同じやうにやはり一面的である。それは全然、精神である。而し精神のみが支配するところには、世界は（藝術的世界も）、色彩なく、生氣なきものとなり、抽象的なるもの、概念的なるものに凝固して了ふのである。ヘーゲルの學徒が已にこの事を感じて、彼等の多くが（例へばフリードリッヒ・フィッシャー）この凝固化から蟬脫しようと試みた。然しその結果はやはり宗師のそれと同じところに歸著した。かくして例へばフィッシャーは、ヘッベルの作品を公平に評價することができなかつた。何となれば、それらの作品は正に生活であり、最も活々とさせる生活だからである。かくして彼は例へば、ユーディットが彼女の行爲を實行するところの動機の

錯綜を理解することができなかつたのである。何となれば、それは因果的ではなく、理解し得べきものではない、然し一切の生が複雜なる如く複雜だからである。フィッシャーは彼の誤解において、それを「分裂狀態」(„Zerrissenheit") と呼んでゐる。かくして彼は「ゲノヴェーヴァ」の結末を「結構的缺陷」(„Kompositionsfehler") と認めずにはゐられないのである。何となれば、彼は女主人公のその後の運命に就いて何等の「確實性」を見出すことができず、ヘッベルはまたそれを表白しなかつたし、概念的に公式化しなかつたからである。その他のヘーゲル學徒、例へばローゼンクランツ、ヘットネル及びヘンネベルゲル等も同樣の錯誤の下にある。ルーゲ、リエッチエル及びバムベルクはそれに反してヘッベルにより公平になることができた。何となれば彼等はヘーゲル體系の凝固性を斥け、ヘーゲル的方法を新しき生命の導入に依つて再び柔靱にかつ動的になしえたからである。その他の流派はヘッベルに對しては、ヘーゲルからフォイエルバッハへの、觀念論から實在論への中間段階をなしてゐる。彼等も然しヘッベルに對して全く公平であつたとは言へない。何となれば、彼等もやはり彼等の政治上、或は宗教上、或は社會上の情念に執著的であり、そのために彼等の眼光も曇らされてゐたからである。彼等總てに次のヘッベルの言葉が當て嵌まるのである。

Wohl ist die Waage gestempelt, geprüft sind auch die Gewichte,
Aber es fiebert die Hand, aber es flimmert der Blick. („Leidenschaft und Kritik",
Tagebücher. IV. 55:4.)

（元より秤には刻印がある、分銅も試驗濟みである。然し手が熱で顫へてゐる、眼もちら〳〵する。——
「情念と批評」）

エルナ・レヴィーの「ゲーテよりヘッベルまでのドイツ戲曲における藝術家の形姿」は、ヘッベルに關しては、「ヘッベルのミケランジェロにおける藝術家の問題」に一章を費してゐる。著者は序論において、藝術家を主人公とする文學——特に戲曲には種々な危險が伴ふことを指摘し、藝術家の生涯もしくは彼の藝術的發展は、彼の作品の理解に役立つだけで、小說の材料とはなり得るが、戲曲の題材とはなり得ざることを說いてゐる。戲曲の範圍にとつて興味ある藝術家の形姿はたゞ變化多き外部的の運命をもつたところの、その生活において浪曼的或ひは人間的に感動的な悲劇的をもつたところの藝術家だけである。すなはち彼の特殊なる生活方法及び考へ方に依つて周圍の世界との葛藤に陷るところの、藝術家の生活のみが戲曲の題材となり得るのである。それで第一章においてはゲーテのタッソー、第二章においては「浪曼的」な時代の藝術家

戲曲、そこでは例へば丁抹のオェーレンシュレーゲルの「コレッヂオ」が論究せられてゐる)、第四章においては「若きドイツ」の時代におけるその種の作品が取扱はれ、終りの第五章においてヘッベルの作が論じられてゐるのである。ある意味において當時の文壇に對する抗議書とも見られるこの作には、ヘッベルの男性的な、峻烈な性格が躍如としてゐる。主人公の性格がヘッベル的であることは言ふ迄もなく、主人公の反對極なるラファエルも、例へばブラウン (Braun) の描けるラファエルの如く、女性的な感傷的な點を少しも持つてゐない。この作は全然寫實的であり、そこに漲つてゐる生活情調は明るく、爽快である。戲曲家としても叙情的なゲーテのタッソーとこの作を比較するとき、兩作の詩的價値は別問題として、二人の詩人の特徴が明かに看取せられる。グリルパルツェルの「サップフォー」は戲曲的ではあるが、彼はこの作において、Weltanschauungsdichter としてのヘッベルとの反對において、感情への全き沒入、戲曲の題材への完全なる沒頭を示してゐる。「彼は彼の本質の女性的特徴に依つてヘッベルへの最も鋭い對立をなしてゐる。」

著者はなほ結論において、ゲーテよりヘッベルに至る戲曲における藝術家の問題は、時代の世界觀と相伴つて行くところの一つの發展を示してゐることを論斷してゐる。浪曼派及び若きドイ

ツの時代の戯曲において、それは明かに認められる。但しこの與へられたる發展の初めと、眞中と、終りとにおいて、三つの圓柱、ゲーテ、グリルパルツェル、ヘッベルが立つてゐるが、彼等は藝術家の問題を、同時代人の世界觀と殆ど引き離して、彼等自身の本質の內奥から創造した觀がある。然し何れにせよ、藝術家の葛藤を描寫するところの戯曲においては、藝術家の世界と現實的な世界との對立がある。殆ど總ての藝術家戯曲が、藝術家が現實的な世界に對していかなる態度をさし向けたかの問題に還元されると言つて宜い。浪曼派の時代においては、人々は藝術家に宗教的な崇敬を捧げた。實生活は彼にとつては假象の生活であり、彼岸への通過驛に過ぎず、藝術家の世界は現實世界の上に超越してゐた(前述の「コレッヂオ」、エードゥアルト・フォン・シェンクの「ヴェネーディッヒにおけるアルブレヒト・デューレル」等)。若きドイツの時代においては、現實生活の諸問題が一次的なるものであり、藝術家の世界はそれに隷屬してゐたのである。ゲーテは二つの力を、彼においては綜合に到達したところの彼の本質の二つの方面から現實化し、而して藝術家の世界を、彼自身の「シュツルム・ウント・ドラング」の體驗からして、沒落せしめてゐるのである。グリルパルツェルは藝術と生活との間の「自然的なる隔壁」をうち建て、兩者の非合一性を閨秀詩人の例において示してゐるのである。ヘッベルは彼の世界觀・藝術

觀において樞軸を成してゐるところの「イデー」の體驗からして、二つの世界の綜合を完成してゐる。彼の主人公の自己訓練と自己超克とは、總ての彼の形姿におけると同じやうに、思想的に體驗せられてゐるのである。著者はなほ終りに如上の見地からして、ヴーグネルの「マイステルジンゲル」、ハウプトマンの「コレーゲ・クラムプトン」、「ミヒャエル・クラーメル」、ホッフマンスタールの「ティチアンの死」、トーマス・マンの「フィオレンツア」を概括的に論じてゐる。

エリーゼ・ドーゼンハイマーの「フリードリッヒ・ヘッベルの悲劇における中心問題」（一九二五年）は新刊書とは言へないが、「性」の問題を中心として、主としてその點からヘッベルの悲劇を論究せるものとして、極めて興味深きものである。ヘッベルの悲劇の殆ど總てに於いて、兩性の問題が主要動機を成して居り、「性」の動機が時には殆ど pikant な姿を以てその役目を演じてゐることは、周知の事であり、ヘッベルの悲劇のこれまでの諸研究においてもいろ〳〵に論評せられた。然しその問題を中心として見たところの纒つた議論は、この閨秀批評家の著書を以て嚆矢とす可きであらう。この點において、この著は、社會學者レオポルト・フォン・ヴィーゼの「ストリントベルク」(Strindberg: Ein Beitrag zur Soziologie der Geschlechter. zweite Aufl. 1920) とその著眼を一にしてゐるのである。

著者は「序論」において、本書の著想の出つて來るところを明かにしてゐる、ヘッベルは彼の「ユーディット」において、彼自身の言ふところに從へば、「兩性の間に未決となつてゐる大いなる訴訟事件」を表現したのである。然しそれは獨り、著者の考へに從へば、「ユーディット」においてのみではない。「ユーディット」より「ニーベルンゲン」に至る迄の彼の全き悲劇が、殆ど例外なく、「アグネス・ベルナウエル」を除くの外は、すべてこの「訴訟事件」の表現より外の何ものでもない。元より彼の悲劇はその他の實質を、或ひはより強く、或ひはより弱く持つてゐる。彼おの悲劇の實質は決して全く一義的ではない。ヘッベルは然しこれらの實質の多樣性を結局は、究竟的の、一切を包括するところの世界原理といふ大いなる圓の裡に包羅してゐるのである。この究竟的の世界原理とは、要するに個性と世界全體、卽ち「イデー」との間の二元論に外ならない。彼の悲劇はつまりこの世界原理の表現である。それはその實質のみならず、その形式をもかの二元論より藉り來るのである。而してこの原的對立を直接にかつ震蕩的に表現する點において、かの「訴訟事件」に如くものはない。ヘッベルの最初の原體驗は、「諸々の事物における最も完全なる矛盾の」感情であつた。而してその矛盾、その分裂は、言ふ迄もなく、その「エロティーク」においても現はれ來るのである。その分裂、その二元は、常に統一を求めてゐるが、彼はその統

一を少くとも經驗的には見出さなかつた。彼はその「エロティーク」においても常に「一人の我」と「一人の汝」との二元的意識から離れ得なかつた。他者への全き沒入は彼には決して與へられず、精々自我に他者を沒入せしめることが結果したに過ぎない。第二章の「婦人」(„Die Frau") の章においては、ヘッベルの女性觀、結婚觀の變化が說かれ、それらのものと彼の悲劇における女性形姿との交涉・矛盾が指摘せられてゐる。初めのうちは、女性はヘッベルにとつては、偏狹な、劣等なものであつた(然るに彼の悲劇における女性は、決して劣等なものではない)。「女の本性は制限と限界とである、云々。」「女は最も狹い圓の中に封じ込まれてゐる。」然るに後には、女性は彼にとつては、最高なる、精神的・倫理的價値の支持となり、シルレル、ゲーテ、ヴィルヘルム・フォン・フムボルトの意味における、男子にとつての理想となつたのである。結婚に對しても、若きヘッベルは　それは人間の生命を化石化するものとして、否定的態度を持してゐた。然るに後には彼は、彼の個人的經驗の影響もあつたであらうが、結婚をば理念としてのみならず、その理念を具體化する制度としても肯定するやうになつた。然し彼の結婚の肯定もまた彼の悲劇(例へば「ヘローデスとマリアムネ」及び「ギューゲスとその指環」)と或る矛盾を持つてゐる。然しこれらの悲劇は簡單に結婚劇として片付け去らる可きものではない。ヘッベルは社會的

・歴史的制度としての結婚をも象徴として考へたのである。兩性の間の二元論が宇宙的二元論の最高の象徴であるとすれば、彼の悲劇における結婚は、自己を恢復するところの「イデー」、「世界の自己訂正」を意味してゐる。前の二元論が永久的であるとすれば、後者は同じやうに、たゞ「無限の進展」においてのみ充足せらる可き、卽ち決して現實とならざる問題である。而して二元論・「男と女との間の敵意」――世界のこの二元論を觀照的ならしめ得るものは、獨り悲劇のみである。ヘッベルは悲劇に重大なる意義を附與した。卽ち、戲曲、特に悲劇は世界の矛盾鬪爭の光景を表現するのではなく、悲劇の法則は實に世界の運行の根柢に存してゐる。悲劇こそ世界に先行するもの、一次的のものであり、世界はむしろ派生的のものと考へられてゐたのである。――而して女性はヘッベルから劣等なものと考へられやうが、優等なるものと考へられやうが、女性の本質が制限であるといふ說は、不變的に彼から保持せられた。而して女性に對して超性的の問題が迫り來る時は、それはそれにおいて滅亡せずにはゐないのである。たとへそれが神の召喚であらうとも（ユーディットの如く）或ひは女性はその限界の防禦者となるにしても、彼女の自己滅亡を招來せずにはゐないのである（マリアムネ、ロドーペ、ブルンヒルデ）。卽ち女性は自己の天職に反するときにも、それを守護せんとするときも、悲劇的罪過を持つやうになるので

ある。更にこの外に第三の範疇がある。卽ち、女の理念は「忍苦を通して行爲すること」(„durch Dulden tun“)であつて、悲劇的に惱み、かつ受動性の裡に留まることによつて、女は悲劇的罪過を持つのである(ゲノヴェーヴァ、クララ)。而して女はたゞ男との接觸に依つてのみ、悲劇的領域に足を踏み入れるのである。男の側から言へば、個性としての男の「無節度」、形而上學的罪過は女に對する罪過において最も强度的に象徵せられるのである。彼がいかなる經驗的の形において「イデー」を侵害するにせよ(卽ちそれが法律であれ、風習であれ、正義であれ)、彼をしてこの侵害を犯さしめるところの直接の、具體的の機緣は、常に女より外の何物でもないと言ふことができるだらう。

第三章の「個人的なるもの」(„Persönliches“)においては、ヘッベルの女性に對する個人的經驗が取扱はれてゐる。その章において自分の注意を惹いた意見が一つある。といふのは、ヘッベルがエリーゼ・レンジングを棄てゝ、クリースティーネ・エングハウスと結婚した件に就いて、從來の傳記作者は大抵(而してヘッベル自身も)、ヘッベルは自己及び自己の任務に對する義務を、たゞエリーゼに對する義務の拋棄に依つてのみ充足することができた、彼は彼女との結婚に依つて滅亡するより外はなかつたと斷定してゐる。然るに著者は、この斷定に反對して、「自分一個

としてはそれを信じない」と斷言してゐるのである。この說はそれ以上別に論述せられてはゐないが、更にそこに女性の著者の心持も强く響いてゐるやうに思はれるが、兎に角不當な斷定ではないやうに思ふ。そしてこの考へを一つの論據としてかの事件を觀察するに、ヘッベルに對しては不利な光が投げられるやうである。一つはこの說に誘導せられたのであるが、ヘッベルの從來の傳記（無論ヘッベルに對する讚美者、同情者に依つての傳記）には、彼はドイツ詩人の中にあつて最も苦澁な、陰慘な生活を切り拔けた人であるといふ風に傳唱されてゐるが、かういふ點も餘りに强調せられると、却つて眞實を傳へなくなるやうに考へられるのである。自分は決してヘッベルを非議しようとは思はない、彼の貧苦との戰ひに對しては同感と尊敬とを惜しむものではない。然し彼は可なり永く苦しんだにせよ、その苦みは非常に烈しいものであつたにせよ、兎に角三十四歲でもつて安定な生活に入ることができたのである。彼の「暗より光へ」の突破には異常な意志力が働いてゐたに違ひない。然し彼が三十四歲にして生活の安定を見出しえたのは、（殊に現代人の立脚地から觀察せられるならば）、決してそれは餘りに遲かつたとは言はれないやうに思ふ（これは自分の餘談である）。

次に「ユーディット」、「ゲノヴェーヴァ」、「マリア・マグダレーネ」、「ユーリア」、「ヘローデ

ス」、「ギューゲス」、「ニーベルンゲン」の各篇に就いて、前述の見地からの考察が貫徹せられてゐるが、結論において著者は、「ヘッベルは兩性の間の悲劇相を以て一つの全く新しき悲劇的動機、一つの全く新しき悲劇の可能性を世界に齎した」と言つてゐる。世界文學において兩性の關係の動機は決して缺乏してはゐない。寧ろその動機には深い意味が置かれてゐるのである。然しそれはヘッベルにおけるとは全く異なれる意味において行はれたのである。それは一般的に言へば、生と愛との充足といふ積極的・幸福論的意味において行はれたか、或ひは斷念もしくは失望といふ消極的意味に於いて——平たく言へば、幸福な、或は不幸な戀愛として行はれたのである。而してこの生と愛との不充足は大抵は外部から、即ち配偶者（或は相愛者）と世界との間の不權衡から由來したのである。相愛者の間の葛藤からではなく、然し彼等と彼等に敵意的なる周圍との間の葛藤から由來したのである。これはヘッベルの戲曲と、かの動機を中心點としてゐるところの戲曲——例へば「たくみと戀」、「ロミオとジュリエット」の如き——との間の基本的の區別である。これらの作品における相愛者は(例へばヴルレンシュタインにおけるマックスとテークラとの如き)合體的に（miteinander）亡びゆくが、ヘッベルの相愛者は相互ひに（aneinander）亡び行くのである。而してゲーテの「ギェッツ」（ヴイスリンゲンとマリーエ）、「クラヴィーゴー」にお

けるが如く、葛藤が内部から來り、妨害が内在的であり、相愛者相互の間に點火せられる場合においても、それはヘッベルにおけるが如く、かの超個人的なる、形而上學的に必然的なる對立性に存せずして、然し個人的の契機——性格、境遇、血、人種、文化等の契機に存するのである。

中世の文學においては、兩性間の問題は單にエローティッシュな動機として一つの大いなる場所を見出してゐるが、古代文學においては、それは量的にも實質的にも大した意味を持つてゐない。然し一つの例外がある。それはクレーオンとアンティゴーネとの場合（ゾーフォクレスの「アンティゴーネ」）である。アンティゴーネは彼女の女性たる本質から純男性的な生活力及び論理から創造せられたる規範に服從することができない、彼女はそれを要するに理解することができないのである。かくて著者は、種々の内容的差異があるにも拘はらず、アンティゴーネからロドーペ（ギューゲスの女主人公）へは一つの直線が引かれてゐるといふ説を提出してゐる。更に著者は古典派（特にゲーテ）浪曼派における兩性を取扱へる作品とヘッベルのそれとを比較し、なほグリルパルツェルの「サップフォー」、「メーデア」、「リブッサ」をも比較の對象としてゐるが、今はそれを紹介す可き餘地を持つてゐない。それらの議論において注意せられる可き點は、著者がクライストの「ペンデジレーア」を以て「最初の前ヘッベル的の戲曲」と呼んでゐることである。

この作においては、「男と女との間の混亂」（それは永久的な牽引と共に與へられたる永久的な反撥に外ならない）が世界根柢の悲劇的性質を象徴化してゐるのである。ゲーテの「クラヴィーゴー」、「ギェッツ」、「ファウスト」（それらの作においては、男子の悲劇的罪過が中心的意義をなしてゐる）から已にヘッベルへの一線が引かれるやうであるが、然しゲーテにおいてはその問題は、ヘッベルの原理的・宇宙的意味を持つてはゐないのである。――更に著者は、「兩性間の關係の素朴的理想主義的な、沒問題的な形成の時代はヘッベルと共に終結した」ことを論じ、イプセン、ストリントベルク及びヴェーデキントとヘッベルとの異同を辯じ、終りに自分は決してヘッベルを以て「性的問題」の詩人と見做してゐる者ではないといふことを力強く斷つてゐる。兩性の交渉が世界原像の映像であるところでは、それは性的問題たることを止めたのである、著者はこれらの論述を以て決して「性的心理學」もしくは「性の哲學」に關する一論文を書いたのではないことを呉々も斷つてゐる。

ドーゼンハイマーの論旨は凡そ上述の如くであるが、それはヘッベル討究への一つの新しき照明であるのみならず、近代文學における兩性問題に對しても可なり暗示的なものを與へてゐるやうに考へられるのである。

追記――この小文は昭和五年に書かれたもので、今では内容も書き加へられねばならないが、その餘裕もないので、すべてそのまゝにして置いた。

二、歴史主義の擁護と超克

マイネッケ著「歴史主義の生起」

Friedrich Meinecke : Die Entstehung des Historismus.
2 Bde. 1936.

謂はゆる「十九世紀への戰ひ」において先づ攻撃の標的となされたものが、同世紀の實證主義、相對主義、並びに歴史主義であつたことは、ひとの知る如くである。その戰ひは今もなほ存續してゐる。而してこの三者はそれ〴〵不可離の關係を持つてゐるが、とりわけ後の二者は往々にして同一視せられ、歴史主義卽相對主義の如くに考へられてゐる。蓋しかの戰ひの根本力となつてゐるものは、カントに立脚するところの、理性論の絶對主義もしくは新價値の創造を唱道する新理想主義の哲學であつて、さういふ方面から考察されるとき、歴史主義は精神的・文化的現象において何らの根源的・恒久的・普遍的な關係を認めずして、相對的・可變的價値のみを認めるも

のに外ならないのである。さらに「たゞ〳〵現實の理解をその課題となし、現實の新創造を輕んずる一つの歷史主義」（トレルチ）は現代にとつて何らの力を寄與する譯に行かないのである。

然し飜つて考ふるに、その具體的發現は十八世紀の中葉以後において起つたものであるにせよ、淵源するところより深く、かつより遠く、――それはプラトン主義、新プラトン主義にまで遡ることができる――かつその發現の時代より十九世紀に至るまで常に歷史學の指導原理であり、その方面において多くの優れたる業績を生みなせる歷史主義は、かくの如く單に相對主義の理由を以て無雜作に超克し去らるべきものであらうか。さらに相對主義は歷史主義の本來のかつ必然的なる根據であつたであらうか。歷史主義はその隨在せる段階においてこそ相對主義の異名であつたかも知れないが、その根源的な形姿においては、それよりもより以上のもの、より多く活々した力に富んだものではなかつたらうか、かういふ事は日頃筆者の念頭を去來する疑問であつた。而してマイネッケ教授の前掲書は、かくの如き疑問に對して吾々に一つの解決を與へようといふ意圖の下に書かれたものに外ならない。

著者マイネッケ教授は歷史主義の弱點と歪形との事實に對して決して盲目ではないが、それを歷史主義そのものに固有的な性質に基くものと見ずして、歷史主義をそのより善き姿において把

握し、歴史學に對するその活々とした效驗性を證示せんとするのである。その目的のために、著者は歴史主義をその生起の層において深く捕捉せんと欲する。かくして教授の說に據れば、歴史主義は前述の如く由來する處は深くかつ遠いが、その明白な現はれとしては、ライプニッツからゲーテの死に至るまでの大いなるドイツ運動――ヘルマン・ノールの謂はゆる――において獲得された新しい生活原理の、歴史的生活への應用であり、更にランケによつてそのより完全な姿にまで導かれたところのものに外ならないのである。このドイツ運動はドイツ精神の最も輝かしい發現であり、宗教改革に次ぐ第二の偉業を成し遂げたものである。ところでその精神がその運動において見出したところのものは新しい生活原理より外の何ものでもなかつたので、歴史主義は元來單なる精神科學的な方法よりより以上のものを意味してゐたのである。世界と生活とは、歴史主義の觀點から考察されるとき、以前とは全く別樣な、新たなる景觀を呈し、より深い背景を示現するに至つた。而して歴史主義の核心は一言以てこれを蔽ふならば、個性化・個別化的考察によつての、歴史的・人間的活力の普遍化的把握の補充に外ならない（この點こそ本書において詳しく論述されてゐる要旨である）。その事はしかし、歴史主義が今や人間的生活の普遍的・合法則性及び典型に對する探求を一般に放棄したことを意味してはゐない。歴史主義はその本來の形

態においては決してその方面に對する展望を怠つてはゐなかつた。しかしそれはその展望を個性的なるものに對する思念と融合せしめんことを努めてゐた。かくの如き歴史主義こそまた眞の意味における歴史主義でなければならないのである。

斯く言つたからといつて――著者はさらに論じ續ける――いふまでもなく人間や人間から創造されたる社會的・文化的形像における個性的なるものが、それまで全く等閑視されてゐたといふ譯ではない。しかしやはり何と言つても、歴史の最も深奥な、促動的な力、人間と精神と心靈とは一つの普遍化的判斷の呪縛のうちに囚へられてゐた。換言すれば、理性と情念、徳と悪徳とを有する人間は、吾々の知りうる限り、根柢においては常に同一のものであつたと、考へられてゐたのである。この見解は素より正確な核心を含んではゐたものゝ、然し歴史上の諸形成の深刻な變化と多様性とはそれによつて十分な理解を見出しうるか否かは、殆ど縷説を要せざる所であらう。而してこの見解の基礎となつてゐたものは、古代より行はれてゐたところの、人間的天性、特に人間的理性の安定性に對する信仰、卽ち自然法的な考へ方に外ならない。その考へ方に從へば、理性の顯現は素より情念や背理によつて曇らされ、濁らされることがあるにしても、しかしかくの如き混濁から解放されるときには、理性はやはり再び、宇宙を支配する Ratio に相應す

るところの、沒時間的な、絶對的に妥當的な眞理を見出すことができるのである。

この自然法的な信仰はトレルチによつて指示されたる適應作用によつて基督教とも結びつくことができた。自然法がその基督教的な形式においてゞあれ、ルネサンス以來再び發露せる世俗的な形態においてゞあれ、殆ど二千年の長きに亙る西洋の文化にとつて、いかなる重要性を持つてゐたかは、想像に餘りある事柄である。それは世界史のあらゆる嵐の眞中における確固不動の北極星であつた。それは思惟する人間に對して、生活における一つの絶對的な支持を與へたし、最も多樣な、互ひに相爭鬪するイデオロギーに對しても應用されることができた。永久的・沒時間的として斷定されたる人間的理性はそれらのイデオロギーをすべて包容し、是認することができた――その際しかしこの理性それ自身がその沒時間的な性格を失ひ、それが*あつた*ものとして、即ち歴史的に可變的な、常に個別化的な力として證示されてゐたことが忘却されてゐた。それは兎も角として自然法もしくは自然法的な考へ方が新しい個別化的な思惟と同時に、かつその以後においても、さらに今日に至るまでも、多少の波形を描きつゝ、依然として、存續してゐることは、何人も承認せずにはゐられない事柄であらう。

歴史主義は、著者の見解に從へば、十八世紀の後半において生起し、それ以來近代的思惟の最

も有力なる要素となるに至つたのであるが、しかし同主義がその十分な深みと力とを發揮しえたのは、全く少數の大いなる思想家においてだけであつた。それは時代の經過につれ、さらに洞察力の乏しい史家の掌中に握られるに從つて、漸次それ自身において平板化し、異種のそして粗野な要素の闖入によつて一層、無定見な相對主義に墮するの危險に瀕するに至つた。然しそれにも拘はらず著者は、本來の歷史主義において人間的事物の理解における最高の段階を認め、かつそれが人類史の諸々の問題に對しても適應しうべき能力を持つてゐることを確信してゐる。かくして著者は歷史主義における諸價値の相對化を超克し、この主義を純粹なる生活へ連れ戻さうとしてゐるのである。さらに著者は歷史主義の生起を西洋精神の進化階段と考へてゐる――進化の思想と個別化のそれとは密接の關係を持つてゐるのである。而して著者の謂はゆる歷史主義の進化概念が與へられた萠芽の單なる發展の思想とも異なり、さらに啓蒙期の完全化の概念とも異なつてゐることは注目すべき事柄である。著者はその進化概念に自發性、彫塑的な變化能力及び不可計量性のより大いなる割合を歸せんと欲してゐるかのやうに見える。著者はまたその進化思想によつて謂はゆるプラグマーティッシュな、敎訓的な歷史の取扱ひ方をも超克しようとしてゐる。プラグマーティッシュな歷史考察は、彼のいふ所に從へば、自然法的な考へ方と直接に關聯する

ものであり、人性の永久的同種性を假定することによつて、歴史を教育的な有益な模範例の蒐集として利用するものに外ならないのである。

本書の内容を瞥見するに、第一巻は「前段階と啓蒙期における歴史」といふ表題を持ち、第一章には「準備者」としてシャフツベリー、ライプニッツ、ヴィコ等が擧げられ、第二章より第六章に至る迄は、ヴォルテール、モンテスキュー、デュボー、ヒューム、ギボン、ロバートソン、ファーガソン及びバーク等、英佛啓蒙期の思想家の歴史觀が叙述されてゐる。第二巻は「ドイツ運動」と題され、レッシング、ヴィンケルマン、ユーストゥス・ミェーゼル、ヘルデル、ゲーテ(序論、發生篇――一、一七七五年までの青年期、二、最初のヴイマル時代及びイタリーの旅、三、フランス革命から彼の死に至るまで。體系篇――一、根本前提、二、歴史に對する消極的態度、三、歴史に對する積極的態度、四、綜括及び結論)、ランケ(記念講演)の諸說を叙述し論評してゐる。要するに第一巻は歴史主義の前段階を取扱ひ、第二巻は歴史主義の大いなる開拓者としてミェーゼル、ヘルデル及びゲーテの三人の思想家の歴史觀を開展し彼等の思想の繼承者、完成者としてランケにおいて、ドイツ運動の發展の綜括を叙してゐるのである。中でも著者はゲーテに對して最も多くの頁を費してゐる。ゲーテは普通歴史に對して極めて冷淡であり、消極的で

あつたと考へられてゐたが、しかしそれが外面的な一面的な見方に基いてゐたことは、先に已にグンドルフによつても道破された通りである。彼はいふまでもなく獨自の歷史觀を抱懷し、「色彩論」の歷史篇その他において精神史的研究に對して大いなる寄與をなしてゐるのである。トレルチは「歷史主義とその超克」において歷史主義を超克せんとして、しかもそれに對して微妙な顧慮を拂つてゐるのであるが、マイネッケは本書において歷史主義を救濟せんとして、しかも普遍化的な見方の意義を常に念頭に置いてゐる。普遍化と個別化、理念と現實とは常に相剋緊張の關係にあるが、その兩者の結合調和こそは「この黃金の鎖」——それは普遍的であると同時に各々の瞬間において個別的である——こそは、これまで優れたる思想家によつて努力されたものであり、さらに今後といへども常に忘却されてはならない問題である。から著者は結論してゐるが、歷史主義の超克が往々にして餘りに無造作に叫ばれてゐる今日において、本書の如きは深い省察を吾々に促すところの勞作でなければならない。

上下二卷、殆ど千頁に垂んとするこの大著は、その內容の紹介だけでも困難な仕事である。筆者は玆に本書成立の主要動機を述べる事によつて問題の所在を明かにするだけに留め、その委しい紹介、批評は他日何らの形において行ふべきことを、寧ろ自分自身に向つて約束して置きたい

と思ふ。

ウルリッヒ・ノアック著「歴史學と眞理」

Ulrich Noack: Geschichtswissenschaft und Wahrheit. Nach den Schriften von John Dalberg-Acton, dem Historiker der Freiheit, 1834-1902.(1935.)

前著「歴史主義の生起」が歴史主義に對する辯護の下に書かれたものであるとすれば、本書は寧ろ同主義の超克を企圖する動機の下に書かれたものといふことができよう。

著者ノアックについては、筆者は氏がマイネッケの學徒であり、ゲルマン民族の優越性を主張する現代ドイツ的な民族主義者であることを知つてゐる以外には、殆ど知る所がないが、本書はその副題によつても明かであるやうに、英國の史家ダルベルク・アクトン（エクトゥンといふ方が正しいのかも知れない）の歴史觀を紹介批判したもので、けだし現代史學——特に精神史學の方面における先驅的な方向を代表してゐると見做すことができようと思ふ。

順序としてアクトンがいかなる人であるかを概述するならば、彼は一八三四年ナポリでドイツ婦人（侯爵夫人）を母として生れ、長じてドイツに遊學、ドェリンゲルの學徒となり、ランケからも深い影響を受けた。彼は一生信仰深き加特力敎徒であり、貴族主義的なホイグ黨に屬してゐたが、舊敎徒としてはむしろ自由主義的であり、法皇無過誤說に反對したこともある。グラッドストンと友交あり、ケンブリッヂ大學の欽定講座敎授となつた The History of Freedom and other Essays. Lectures on Modern History, Lectures on the French Revolution 等の遺著がある。彼は血統からいつても、閱歷からみても、根本精神からいつてもドイツ的な敎神敎養をもつた英國人であつた。

本書は序論、方法論篇（方法論的な態度における倫理學の萠芽點）、歷史篇（倫理學上の問題としての十九世紀のドイツ歷史學）、體系篇（歷史的眞理の倫理的價値）の序を追うて、アクトンの諸說を祖述し、論評してゐる。

歷史的事實と自然科學的事實と、歷史的認識と自然科學的認識との相違はすでにバーデン學派によつて明かにされたが、歷史的事實の尊重、史料への忠實、客觀性等の要求と價値觀念、特に倫理的・宗敎的觀念との間には依然として相剋が存して居り、ここに史家にとつての深刻な問題

が残されてゐることは、少しく史學に關心を有する者の等しく知つてゐる所である。アクトンもやはりこの問題のために深く惱まされ、常に兩者の間の緊張を痛感した。特に彼が敬虔なる舊教徒であつた點と、一方彼が近代史學の諸範圍をひろく涉獵した人である點とを考へるならば、彼がさういふ徑路を辿つたことは、むしろ當然な事柄といはねばならない。而してアクトンはその重要なる問題をいかにして切り拔けたであらうか。

この點に關して大體の論旨を述べるならば、歴史學はアクトンに從へば、人類の自然的發展の敍述ではなくして、むしろその精神的過程の追究であり、單なる史上の事實の羅列的敍述ではなくして、倫理的概念によつての史的事實の照耀であり、歴史的眞理はむしろ倫理的・宗教的眞理であり、人格概念、自由理念こそは歴史學の指導原理でなければならないのである。しかしそれは倫理的概念の貫徹によつての史的事實を强制し歪曲することを意味するものではない。史家はむしろ史實・史料に忠實でなければいけないし、さらに主觀的な牽强附會をやつたり、史料によつて提供されないやうな省察、說明を附加してはならない。しかし彼は一方、すでに單なる事實そのものゝ裡に諸々の理念が表現されて居り、正邪の判斷が内在的に含まれて居るし、諸々の事實が服從するところの法則が嚴然として存してゐるといふテーゼの上に立脚しなければならな

い。歴史的認識は「區別し、選擇し、審判する」ものであり、「瞬間に繼續を附與する」ものである、とゲーテは言つてゐるが、この千古の名言（Urwort）は蓋し史家アクトンの血となり、肉となつて彼の諸見解を指導したといふことができよう。

この際トレルチの所説との比論も考へられるのであるが、本書の紹介批評については、今は以上の概説に留めて置かう。

三、美術史上の「人間」

――ヴォルリンガーの「ゴーチックの形式問題」について――

一

現代の美術史上研究における最も顯著なる業績であり、獨り美術の方面におけるのみならず、文學の討究にも新しい光明を投じたるものは、吾人が先に本誌において紹介せるヴェルフリーンの「美術史上の根本概念」であるが、ヴェルフリーンとは別の立脚地から出發して、而も美術史の見方にそれにも劣らぬ程の革命的影響を齎さんとしてゐるものは、ヴィルヘルム・ヴォルリンガーの「ゴーチックの形式問題」である。ヴェルフリーンが古典的美術と「バロック」との比較對照においてその深奥なる蘊蓄を呈示してゐるのに對して、ヴォルリンガーは古典派に對する東方古代の美術、並びに殊に「ゴーチック」の隱れたる意義を闡明する。前者の學說が精緻にして完成的の趣きを有してゐるのに對して、後者のそれは幾分未完成的なところを持つてゐるが、その機智に富める、謂はゆる geistreich な論述はそれだけにまた極めて暗示的である。

從來の美學は主として古典的美術にその範を取り、美學における感情移入說の如きも、その適用の範圍は主として古典美術及びその系統を汲める美術であつて、その他の美術に對しては、十分の說明を與へ得ない者であるとして、ヴォルリンガーは先に「感情移入」に對する「抽象化」の意義を力說した（„Abstraktion und Einfühlung“）。彼は「ゴーチックの形式問題」において、更にその見地を開展せしめ、從來の美術史において主として顧慮されたる「能力」に對して、「意欲」の方面に着眼し、「人類の心理學としての藝術學」の立脚地を主張し、美術史上における「原始的人間」、「古典的人間」及び「東方的人間」の差別を說き、それらの典型と北方民族との美術史上の離合關係に論及し、初期北方の裝飾美術の隱密なる「ゴーチック」が、南方の影響を受け、幾多の變遷を閱しつゝも、常に何等かの形においてその存立を持續し、謂はゆるゴーチック美術にまで發展せる過程を闡明してゐる。彼は、例へば北方におけるローマ的樣式と、北方に固有なる「ゴーチック」の暗流との折衝を明かにし、「ゴーチック」が漸次に古典的の建築思想から解放されて、その純粹にして本來的なる形姿を發揮せる徑路を辿り、更にゴーチック式大伽藍の內部的構造を以て、中世の深祕主義の精神を實現せるものとなし、その外部的構造を以てスコラ派哲學の傾向に相應せる者となし、文藝復興の主導思想が「人格」――ブルクハルトの個性說を訂正して

――であるとすれば、「ゴーチック」のそれは「個性」であると、論じてゐる。ヴォルリンガーは前述の如く、初期の「ゴーチック」から本來の「ゴーチック」に至る迄の發展を跡づけて、その消長、後の「ゴーチック」の復興には未だ論及してゐないが、然し「ゴーチック」を以ては北方民族、特にゲルマン民族――それは「ゴーチック」の不可缺條件 c nditio sine qua non である――の本來の精神となし、北方の「バロック」においてもその痕跡の明瞭なる事を説き、かつ近代における古典派の多くも要するに假裝されたる「ゴーチック」ではなからうかといふ、摸索的推論を以てその議論を結んでゐる。

二

次に吾人は、「原始的人間」、「古典的人間」及び「東方的人間」の三つの主要なる典型と「ゴーチック」との關係を概説して、「ゴーチック」の根本傾向の那邊に存するかを調べて見たい。蓋しこれらの章は、ヴォルリンガーの立論の出發點であり、支持點であるからである。

ヴォルリンガーは、「原始的人間」、「古典的人間」及び「東方的人間」を以て、人類の根本典型――外界に對する人類の一定のかつ比較的簡單な關係が、一つの明瞭なかつ典範的な刻印を得た

ところのかの發展史的の形成――とする。原始的人間、もしくは一切の經驗、一切の傳習及び歷史の以前に立つてゐる原人は、――古典的人間及び東方的人間もより少き度合において――吾人にはたゞ假說的にのみ構成されうるものである。それはたゞ或る大規模なる論證の非現實的な構成であり、複雜なる現象の簡單化されたる理想的典型であるが、かくの如き簡單化は、目的に對する單なる手段として、史的解剖には許され得るのである。翻つて原始時代の人類に對する從來の見解・畫像を觀察すると、それは甚しく誤つた者であることを認めざるを得ない。人類の詩的形成力は原始的の人間を、樂園の人間、より強大なる生活力を包藏せる理想的人間にまで變形せしめた。人間の空想は人類の發展史の終末におけるのみならず、その原始狀態において或る幸福の狀態――そこでは現實のあらゆる暗黑が輝かしい快明にまで飜譯され、あらゆる不十分なるものが美しい事件として見えるのだ――を設定するのである。蓋し人間は、ものとしもなき罪過意識の壓迫の下に、人類の發展史をば、「自己」と「外界」とが漸次的に疎遠になりゆく過程――そこでは原始時代における兩者の統一と親密さとが段々に失はれて行く――として解釋する。然しながら實際においては、發展の過程はその反對で、發展の當初におけるかの統一及び親密さの狀態は、單に詩的妥當性を有するだけで、史的妥當性を有してゐないと、言はねばならないであら

う。吾人は詩的假定よりして生起せる、この原始人の畫像から離れ、あらゆる感傷的要素から排除されたる、原始人の眞の畫像を構成しなければならぬ。さうすると「原始人」として吾人に殘るものは、呪はれたる動物の如く覺束なげにかつ無關聯的に、「外界」に對立し、現象界からはたゞ轉變常なき視像を受け取り、そして極めて緩漫に、增加し行く經驗の手に縋つてこれらの視像を表象にまで變化せしめ、そしてそれに依つて言はゞ一歩一歩、現象界の渾沌において自己の指向點を定めるところの、或る存在物より外の何者でもない。發展の當初においては兎に角、「人間」と「環境」との、絶對的なる、いかなる經驗によつても緩和されない二元論が存在する。現象界の放恣と無關聯とによつて混亂せしめられて、原始人は外界に對する、或る不分明な、精神的な恐怖關係において生きてゐる（精神的な空間恐怖（ラウムシヨイ）に就いては、「抽象化と感情移入」第一章參照）。その恐怖關係は極めて徐々に緩和されるが、而も全くは消滅することなく、朦朧たる記憶として、本能として、人間の心に殘留してゐる。感覺及び智力の表面的欺瞞の、非合理的なる、深祕的なる暗流としての、この本能の主要なる內容は、人間の認識の制限性の知識であり、あらゆる知的認識を蔑視するところの、現象世界の不可測性の知識である。

この恐怖關係からして、人間には、最も强烈なる精神的及び心靈的欲求として、精神上及び視

覺上印象の渾沌的混亂から彼を救ひ出すところの、必然的價値に對する衝動が、生起せずにはゐないのである。現象世界の概觀し得ざる相對性を、彼はかくして不變的な絶對的な價値にまで鑄造し換へんとする。この欲求からして、原始人の言語、藝術及び殊に宗教心が發生する。人間と世界との絶對的二元論には、言ふまでもなく、「神」及び「世界」との絶對的二元論が相應する。世界における神の内在性の表象は、原始人の與り知らざる所で、神は彼にとつては或る超世的なもの、事象の奧なる或る不分明なる「力」であり、これを彼はあらゆる方法をつくして壓除けし、或は自己に對して好意的になるやうにし向けるのである。彼の藝術も要するに、この宗教的の保護手段、除壓術の一種であつて、彼はそれによつて、觀照的なる必然的價値の作成によつて、現象界の放恣を阻止せんとするのである。原始人は幾何學的或ひは立體幾何學的形象において、「必然的」の象徴を創造する。「生」から混亂せしめられ、恐怖せしめられて、彼は生成の不安から除かれたる生なきものを求める。美術的に創造するとは、彼にとつては、「生」及びそれの放恣より遁避する事であり、轉變常なき現象の牢固たる「彼岸」を觀照的に固定せしめるの謂である。彼は先づ「生」に縁遠き、抽象的なる、無表現の、かつ一切の「生」に超越せる非有機的な法則性の一部として感ぜられるところの、「線」から出發し、更に三角形、平方形、圓形、同形の配列

等に進んで行く。かくして原始的の裝飾術が生起する譯であるが、それは彼にとつては單なる裝飾慾及び遊戲ではなくして、强大なる心靈的の窮迫狀態の緩和である。彼等が「文身」に依つて自己を不死身にせんとするが如きも、この間の消息に觸れてゐる。かくの如く原始的藝術は宗敎的性質を帶びてゐるのであるが、この藝術の超驗主義は、古典的時代において、人間と外界との關係が段々に親密になり、「渾沌」から「宇宙」が形成され、藝術が「生」とその有機的充實とに轉向するに及んで、終止して了ふのである。

原始人はかくの如き線的の、幾何學的の裝飾術から出發して、更に、彼にとつて特殊の意味と價値とを有する、外界の絕間なく變化する對象と印象とを、彼の觀照に對して固定的ならしめようと努める。彼は外界の箇々の對象をば、現象の不斷の流動から引き離し、それらのものゝ障害的竝存から解放し、空間におけるそれらの物の沒入から分離せしめ、彼等の變化する現象方法を決定的な、反復的な特徵にまで還元し、これらの特徵を彼の線的な裝飾術に同化せしめ、かくしてそれらの對象を絕對的な、必然なものとなすのである。外界現象の美術的還元は、かくして彼にとつては、無形體な、無表現な「線」及び更に「平面」に結びつけられてゐる。平面は線の與へられたる相關物（コレラート）であり、平面においてのみ、或る表象心像の完結的な、觀照的な固定化の可能が

存する。第三次元、即ち深さのダイメンションは、對象の本來の形體を形成するものであるが、對象の統一的な、完結的な捕捉及び固定化に對しては、最も强い反抗をさし向けるものである。といふのは、深さのダイメンションは對象を空間に關聯せしめ、かつ現象界の限界なき相對性に引き入れるものだからである。原始人が平面において圖描し、刻みつけた場合においてのみ、彼は美術的に活動したので、彼が粘土もしくは他の材料において彫塑的に摸像したとすれば、それは單に遊戲的な摸倣衝動の發露であり、それは美術の歷史には屬せずして、手工的熟練の歷史に屬するものである。摸倣衝動と藝術的の創造衝動とは、發展の後の段階において始めて合致するに至つたが、この場合においては混同されてはならないのである。

原始人は主として平面描寫においてその美術上の意圖を實現したが、彫塑的表現に全然手を染めなかつたとは言へない。然しこの場合においても彼は、平面關係の出來るだけの證示によつて、立體的完結性の出來るだけの保持によつて、光と影との效果を出來るだけ少くすることによつて、立體的形像が統一的知覺に呈するところの「不明瞭性」を克服することを努めたのである。然し美術的抽象化衝動のこの最高のかつ複雜なる問題に對しては、原始人は辛うじて例證となり得るだけで、この方面においては東方の美術、特に埃及の美術が始めて、大いなる決定を齎した

のであるが、この點については後に述べることゝする。

三

「人間」と「外界」との折衝は言ふまでもなく獨り人間の內部において行はれるものであつて、「本能」と「悟性」との折衝より外の何者でもない。原始人にあつては、本能はなほ一切であり、悟性は「無」である。然し經驗上及び表象上の所有の增加につれて、人間は世界心像において、益ゝ包括的に自己の立場を定めるに至り、感覺印象の渾沌は漸次に意味ある事象の列序に分解される。それと共に、あらゆる認識を蔑視するところの、現象界の相對性の感情は消滅し、本能の恐怖は外的認識によつて緩和され、次第に衰へ行く、人間的自意識が益ゝより多く、人類中心的の矜恃に近づく一方では、「存在」の深い、架橋され難い二元論に對する機官は漸次に萎縮する。「生」はより美しくなり、より喜ばしくなるが、然し一方では深さと大きさと、かつ「力學的」とにおいて失つて來る。人間は慕り行く認識上の確實さにおいて、自己をば萬物の尺度となし、世界をその小さき人間性に同化せしめたからである。人間は世界をばもはや、自己に緣遠き近づくべからざる、深祕的な偉大なものとして感ぜずして、然し彼自身の「自我」の活々とした補修

として感ずる。彼は世界において、ゲーテの言つてるやうに、自己の感情の呼應する對畫を見る。今や原始人の凝固的な恐怖關係の代りに、人間と世界との深密關係が生ずるが、それは從來抑束されたる樣々の心靈の力を解放し、殊に美術には全く別種の作用を與へるのである。

本能と悟性との均衡のこの點に立つてるものは、即ち古典的人間であり、その最も明瞭なる典範はいふまでもなく、ギリシヤの人間である。ギリシヤの人間こそは、世界史を決定するところの、人間と外界との大いなる折衝過程における、第二の決裁的段階の紀念碑的典型である。而して古典的人間と共に、人間と外界との絕對的二元論、從つて宗敎及び美術の絕對的超驗主義も消滅し、「神的」はその彼岸性を剝奪されて、世界化され、「此岸」に引き入れられる。而して萬象における神的內在に對するこの信仰と共に、樂天的なる汎神論のこの假定と共に、世界の人類中心化過程はその絕頂に達した譯である。世界の神化の影に隱れてゐるものは、この過程より外の何者でもない。神と世界との、今や觀念的に到達されたる統一性は、要するに人間と世界との統一性の別名に過ぎないのである。

原始的人間がたゞ事象の後ろにおいて、現象の彼岸において、「生」の否定においてのみ求めることのできたところの必然性と法則性とを、今や古典的人間は世界その者の裡に求める。而して

人間と世界とは今や一つであるが故に、今や全く同化されてあるが故に、彼はこの法則性を自己自身の裡に見出し、そしてそれを斷乎として世界へ投影する。彼はかくして人間が世界において自己を確實に感ぜんがために必要とするところの、かの必然性と法則性とを直接に自己自身から創造し出すのである。換言すれば「學」もしくは「哲學」――それは古典的人間にとつては同一物であつた――に依つての「宗教」の漸次的補充が生じたのである。宗教が至上的な意味と力とにおいて失ふところのものを、それは「美」において獲得する。宗教は、それが「學」に依つて補充されたからして、むしろ直接的の必然的性質なき、心靈的活動の贅澤な作用となる。古典的人間においては、宗教と「學」との間に美しい補充關係が支配する。神々の世界は言はゞ精神的認識に對する官能的な相關物で、「學」と共に精神的・官能的認識の範圍において貫徹されるところの、人類中心化の過程に相應するものは、宗教的範圍における、神々を人間的形式において形成し、彼等を理想的に高められたる人間になすところのかの創造衝動である。宗教は漸次にたゞ觀照的欲望を滿足せしめるものとなり、もはや直接的な精神的な認識欲望を滿足せしめないやうになり、かくしてその精神的・非觀照的・超官能的の性質を失ふに至るのである。

この宗教的發展に、美術上の發展は嚴密に平行する。美術もその超驗的・超官能的色調を失つ

て、それはギリシヤの神々の世界と等しく、理想化されたる「自然性」となるのである。美術は古典的時代においては、宗教と同じやうに、美しい壯麗なる贅澤品となつた。古典的人間はもはや現象界の相對性及び不明瞭に對する苦惱を知らず、原始人の觀照の惱みを知らなかつた。彼の精神の秩序づけるかつ媒介する活動は、彼の「生」の喜びに自由な活動餘地を與へんがために、現象界の放恣を十分に制遏した。彼の心靈の創造的活力は、精神的自己保存の直接的な急迫から解き放たれて、現實的行爲に對して、吾人の意味における藝術に對して自由となつた。世界恐怖からゲーテ的意味における世界に對する敬虔が生成したやうに、嚴肅なる抽象化衝動からして活々とした感情移入の衝動が生成した。彼にとつてはもはや、いかなる死物もない、一切を彼はその生命を以て擬人化する。藝術的に創造するとは彼にとつては、活々とした環境世界と彼自身の生活感情との觀念的融合過程を觀照的に保持するの謂である。生命の美、「有機的」の祝福的な韻律に對する感情が目覺めた。以前には「法則性」であり、必然性の表現以外の何等の表現を持つてゐなかつた裝飾術は、今や全く表現の中て沒入する。而してこの表現とは卽ち、人間が彼自身の生活感情からしてそれ自身は死滅せる　意味なき形式に附與するところの生命に外ならない。

かくの如く、人類發展のこの古典的段階においては、藝術創造は、意識的になれる、かつ純化

されたる生活力の理想的觀照化となり、客觀化されたる自己享樂になる。あらゆる二元論的の追憶から解放されて、人間は宗敎におけるが如く藝術においても、或る祝福的な心靈的の均衡狀態の充足を享受するのである。

四

西歐文化の範圍に對しては、よく整調されたる心靈的情調を有せる古典的人間は、一つの最高點を意味する。彼において、西歐的可能性の理想的の高みが確定された。然し吾人は歐羅巴を世界と混同してはならない。吾人は歐洲人的自意識において、東方的の人類形式の、吾人の制限されたる表象能力を殆ど超越するところの、現象に對する眼光を鈍らせてはならない。

人類發展の第三の大いなる典範たる東方的人間を觀察するとき、人間的發展の評價に對する、吾人にとつては全く新たなる標準が吾々に强ひられずにはゐない。吾人は、吾人の西歐的文化は單に精神と感覺との文化であること、この文化の外に、知的認識よりもより深き認識、特に本能の極めて價値深き認識の上に建てられたる、別種の文化があること、かの知的認識は空無なものであり、單に表面的欺瞞であることを認めずにはゐられない。東方人の文化は再び本能の上に建

設される。そして發展の周環は完結されたのである。東方人は再び原始人に、古典的人間よりは、より近く立つてゐる。而も原始人と東方人との間には發展の大いなる周環が存するのである。原始人をしてものとしもなき恐怖を感ぜしめたる「マーヤー」の面紗を、東方人は透觀し、かつ一切の「存在」の何うすることもできない二元論を凝視した。現象の問題性及び「存在」の不可測的な謎に對する、彼の深く本能に根ざせるところの知識は今や、古典的人間の持つてゐたやうな、「此岸」の價値に對する素朴な信仰を成立せしめない。精神的認識と官能的感情のかのめでたき化合――それは古典的人間においては同時に、世界心象の合理化ならびに官能化もしくは人間化を結果したのであるが――は、主として本能的知識に生きるところの東方人においては全く不可能であつた。東方的心靈の國土は、精神的認識の進歩から全く觸れられずに止つた。兩者は交錯的に存在せずして、たゞ竝存的に存在してゐたに過ぎない。東方人のあらゆる生產的な、文化創造的な活力は、精神的認識よりは寧ろ、本能的認識に結びつけられてゐたのである。

この本能的認識によつて、東方的人間は再び原始人に接近した。東方人においても、原始人の持つてると同樣なる世界恐怖、同樣なる救濟欲望が働いてゐる。たゞこれらの事は彼においては、原始人におけるが如く、單に一時的のもの、生長しゆく精神的認識の前に逃避するところのもの

ではなくして、然し認識の前にではなく、認識を超えて立つところの、確然と構成されたる、一切の發展を超越せる現象である。古典的・西歐的人間及び彼の人類中心的な考へ方との對照において、東方人の人間的自意識がいかにも小さく、かつ彼の形而上學的な隷屬性がいかにも大きいとすれば、それはたゞ、彼の世界感情が非常に大きいといふ所から來るのである、東方人の二元論は認識を超えて立つてゐる。彼はこの二元論からもはや混亂せしめられず、惱まされない。然し彼はそれを一つの崇高なる運命として感じ、そして默々として、願望を捨てゝ、「存在」の大いなる深祕の前に低頭する。彼の恐怖は尊崇にまで純化され、彼の斷念は宗教にまで高められた。人生は彼にとつては、紛亂せる、かつ惱ますところの「無意味」ではなくして、それは彼にとつては神聖である。人生は、人間には近づく可からざる、かつ彼を彼自身の空無を痛感せしめるところの「深み」において根ざしてゐるからである、彼の空無の感情は彼を高める。人生はそれに依つてその大いさを得るからである。

東方人の二元論的な世界感情は、彼の宗教及び美術の嚴密に超驗的な色調において明かに反映してゐる。「生」、現象界、現實、要するに古典的人間が彼の素朴なる世界に對する敬虔において積極的に評價してゐたところの一切は、東方の深刻なる世界認識に依つて再び意識的に相對化さ

れ、そしてより高き價値の下に隷屬せしめられた。「彼岸」の表象は東方の形而上學に、成熟せる古典的世界には知られざる力學的緊張を與へる。而してこの心靈的緊張に對する解答の如く、自然的必然性を以て救濟思想——それにおいて東方の深祕主義はその絶頂に達し、かつそれは基督教において終に、吾人に最も深祕なる刻印を得たのである——が、形成されたのである。

東方の美術は、等しき緊張に對する等しき答である。それも矢張、絶對的の救濟的性質を持つてゐる。そしてそれの明確に超驗的・抽象的なる色調は、それを一切の古典主義から截別する。「生」の喜ばしき肯定は、決してそれからもの語られてゐない。それはむしろ全然、有爲轉變の「生」をたち超えて一切の感覺的及び觀照的の錯覺から解放されたる、より高き世界に向つて努力するところの他の國土に屬するのである。

原始人の美術の如く、東國の美術もまた嚴密に抽象的であり、そして固定的な無表現の「線」及びそれの相關者なる「平面」に結びつけられてゐる。然し東方人の美術は、その形成の豐富さとその解決の徹底とにおいて原始的美術を遙かに凌駕してゐる。初歩的の創造からして、複雜な、技術に富める形像が生成し、原始性からして文化が生成した。而して世界感情のより高き、より成熟せる性質は、表現手段の外的の等しさにも拘はらず、紛ふ方なく證示されてゐる。吾人は原

始的美術と東方的美術との間の大いなる差別を、正當に評價することに不得手である。歐洲人の眼は、抽象的美術の濃淡（ニュアンス）に對して鋭くされてゐない、そして彼等は常にたゞ、共通的なるもの、即ち、非活動性、自然からの距離をのみ認めるからである。

五

吾人はかくの如く人類發展の三つの主要典型、即ち人間と外界との折衝過程における三つの主要段階を概說したが、今やこの指向點より出發して、吾人の本來の問題、「ゴーチック」に接近しようと思ふ。而して吾人が玆に說かんとするところの、「ゴーチック」の樣式心理學上の概念は、決して歷史上の「ゴーチック」と一致しない、といふ事を差當り斷つて置きたい。學派的概念に依つて確定されたる、かの狹義の「ゴーチック」は、寧ろたゞ、既にハルシュタット時代（青銅及び鐵時代、紀元前一〇〇〇年より四〇〇年に至るまで）及びラ・テーヌ時代（鐵時代、紀元前約五〇〇年より基督の降誕に至るまで）において、その究極の根柢においてはそれよりも尙早く始まるところの、或る特に北方的な發展の結果として解釋さるべきである。北部及び中央歐羅巴が特にこの發展の舞臺であるが、それの出發點は恐らくゲルマン的スカンディナヴィアである。

換言すれば、成熟せる歷史的の「ゴーチック」に當面して、一旦、「ゴーチック」の形式意志の根本性質を感得したる樣式心理學者は、その形式意志がより力强き外部的事情によつて、その自由なる開展を妨げられて異國的な假裝を取つてゐるに際しても、それが言はゞ暗流的に活動してゐるのを認める。彼は、この「ゴーチック」の形式意志が外部的ではなく、然し內面的に、ローマ的美術、メロヴィンゲル時代の美術、人種大移轉時代の美術、要するに、北部及び中央歐羅巴の美術の全經過を支配してゐることを認める。なほ反復する事が許されるならば、全西歐の美術は、――それが直接に古代の地中海文明に關與しない限りでは――その最も內部的の性質に從へばゴーチック的であり、北方的發展の大いなる轉回期なる文藝復興に至るまでそれであつたのである。更に、全然別樣なる心靈的假定から出發するところのイタリーの文藝復興すらも、それが北方に干涉して、歐羅巴的樣式となつた時には、ゴーチック的の形式意志を全く窒息せしめることができなかつた。北方の「バロック」は或る意味においては、異風の包被の下における、抑壓されたるゴーチック的形式意志の再燃に外ならない。かくの如く「ゴーチック」の樣式心理學上の概念は、學派的概念なる「ゴーチック」を立ち超えて、遠く現代にまでも及んでゐる。（ゴーチック的傾向と現代の美術、特に表現主義的美術との離合關係に就いては、ヴォルリンガーの講演を刊行せ

る小册子「美術上の時事問題」を參照されたし。）

ゴーチック的形式意志が發展するところの根礎は、原始人の様式として全世界に擴がるところの、更に北方が歴史的發展に干渉するに至つた時代においては、特にあらゆるアーリアン民族の共同財として現はれるところの幾何學的様式である。然しこの原始的の幾何學的様式がゴーチック的様式にまで發展する前において、ドリア族の移住と共に既にこのアーリアン民族の共同財は、初期の地中海民族の東方的色調を帶びたる様式と合流し、そして特にギリシヤ的なる發展にまでの衝動を與へたのである。二つの異質的なる様式の間の葛藤は、先づミケーネ様式及びディプローン様式において極めて峻烈に現はれ、後にはドリア式及びイオニア式様式の間の性質上の差異において漸く緩和され、終に成熟せる古典的様式において全く調停されるに至つた。要するにアーリアン民族の様式財産のこの最初の流出は、全く地中海文明に朝宗したからして、吾人の考察の標的とはなり得ないのである。吾人の關心の當面の問題となるものはかくして未だ爛熟せる「東方」に依存せる地中海文明と接觸するに至らなかつた、かつアーリアン民族の普遍的な、幾何學的様式の根礎からして、中世の偉大なる力としての「ゴーチック」を發展せしめたところの北部及び中央歐羅巴における、若々しい、尙未だ發展するに至らなかつた諸民族の混淆のみである。

而してこの諸民族の混淆において、吾人は箇々の國民をゴーチック的發展の支持者となさうとは思はない。それにも拘はらず吾人がこの點において、特にゲルマン的發展を力說するとすれば、それは決してチェンバレンの謂はゆる人種的浪曼主義（Rassenromantik）からではなく、一つには便宜上の問題であり、この北方の民族的渾沌においては、人種的差別よりも生活條件及び心的發展階段の共通性の方がより多く目立つてゐるから、この中の或る民族に就いて物語ることは、「全體に對する部分」（pars pro toto）として是認されるといふ意識からであり、一つには「ゴーチック」への動向は、ゲルマン民族の血が他の歐羅巴民族の血と混淆する所にのみ生起するといふ、吾人の見解に基くのである。かくしてゲルマン民族は「ゴーチック」の唯一の創造者ではなく、ケルト民族もラテン民族もゴーチック的發展には同様に重要なる關與を持つてゐるが、然しゲルマン族は「ゴーチック」の不可缺の條件でなければならない。

この北方の民族的混淆の美術はそれが世界史的發展にまで、前景的俳優として入り込まんがために、言はゞローマ帝國滅亡の合言葉を持つてゐる時代においては、單なる裝飾術であつた。而もこの裝飾術は始めは、純粹に抽象的なる性質を帶びてゐる。直接的なる自然摸倣のいかなる試みも見出されない。ゲルマン民族の美術史の權威なるハウプトは、初期ゲルマン民族の裝飾術に

就いてから言つてゐる、「彼等の美術においては、人間であれ、動物であれ、樹木であれ、自然物の描寫は何處にも見出されない。總てのものが平面裝飾となつた。それ故に吾人はかの民族に關しては、今日の意味における造形美術に就いて論ずることはできない。それは何等かの眼前にあるものゝ模像としては存在しないのである。」かくの如くその裝飾術は純幾何學的なる「線の遊戲」――この場合における遊戲には「あそび」の意味は含まれてゐない――であり、原始人の美術におけるが如く、或る形而上學的實質を含んでゐる。

極めて初期の時代においては、その裝飾術は原始的の幾何學的樣式と大體において區別され難いが、漸次的にそれは發展して、或る特殊の線の言葉――獨特なゲルマン的の――を形成するに至つた。それは紐の錯綜裝飾術或ひは編細工裝飾術と呼ばれる、線的空想(リーニエンファンタスティーク)であつて、人種大移轉に際してゲルマン民族が撒き散らされたる所には何處にも、英國、スペイン、北部アフリカ、南部イタリー、ギリシヤ及びアルメニヤ等において、吾人は彼等の墓塋の上にこの獨特なる裝飾術を見出すのである。この裝飾術の特質は、ラムプレヒトが言つてるやうに、或る簡單なる畫因の編織及び貫徹に依つて決定されるのである。「初めには單に、點、線、紐、後には然しすでに、弧線、圓形、螺線、雁木形(チックツァック)及びS形の裝飾が用ひられた。」而してこの線的空想に就いて特

筆されねばならない點は、原始人の抽象的の線がいかなる有機的の表現も持つてゐないのに反して、前者は有機的の意味においては無表現でありながら、極度の活々しさ――小休みなく求めるところの不安さを持つてることである。而してその線の生命表現は、有機的生活から區別せられたる表現――超有機的の表現でなければならない。

かくしてゲルマン民族の裝飾術は原始的・幾何學的裝飾術の抽象的性質と古典的なる、有機的色調を有せる裝飾術の活々とした性質とを合一せしめてゐるやうに見える。然し事實はさうではない。それは決してかの二つの反對の綜合であるといふ要求を高めることはできない。この場合において二つの反對的傾向は調和的混合をなさず、然し不純な、言はゞ薄氣味惡き混淆を呈してゐる。かくして吾人の、有機的韻律に結びつけられたる感情移入能力は、それには緣なき、抽象的な或る世界に向つて要求され、吾人の感情は或るそれ自身にとつては不自然なる活動にまで强要される。「線」は再三再四屈折され、常にその自然的有機的運動において抑束され、常に新たなる表現の複雜相にまで轉回せしめられ、終には錯亂的な痙攣において終止するか、何等の充足を見出すことなしに「空」のうちに斷絕するか、或ひは意味なしにそれ自身の裡に消散するかである。古典的裝飾術に對するとき、吾人はそれが自由に吾人の生活感情から湧き出づるが如き

感じを持つが、北方的裝飾術の表現はそれに反して、直接に吾人に依存的なものではなく、吾人はむしろ、吾人とは獨立であるが如くに見える、而も吾人をば自然的に或る活動性に強要せずにはゐないやうな、或る「生命」に出會する。之を要するに、北方の線は、吾人がそれに心から附與する印象によつて生きてゐるものではなくして、吾人の「生命」よりもより強い、或る特殊表現を持つてるやうに見える。この二つの線の表現の差異は、これを吾人の日常生活の經驗に徵するに、吾人が鉛筆を以て美しい、圓味を持つた曲線を描く場合と、吾人が或る强烈なる內部的興奮に迫られて、紙上に鉛筆を烈しく走らせて、堅い、角々しい線を描く場合とにおける、吾人の心理的過程及び描かれたる結果を比較するとき、吾人はそれを切實に感ずることができるであらう。後の場合においては、線はその表現を吾人に强要するやうに吾人に思はれるので、吾人はその表現を或る獨立なるもの、吾人には依存せざるものとして感ずるのである。

北方的線のこの特殊表現の主要なる點は、それが官能的・有機的の價値を代表せずして、然し非官能的なる、卽ち精神的なる價値を代表するといふ事である。その線から物語るものは、有機的な意志活動ではなくして、有機的の感情複合態とのあらゆる結合及び調停とから未だ遠く隔つてゐる、心的・精神的なる意志活動である。而して前の例における堅苦しい線の描出が內面的・

心靈的の壓迫の釋放として見えるやうに、ゼムペルが「言はゞ原世界的なる、渾沌的なる線の錯綜」と呼んでゐる北方の線の熱病的興奮は、北方民族の强大なる壓迫の下に生きてゐる内面生活の上に或る側光を投げてゐる。この民族においては、非官能的な、精神的な、不自然にも高められたる活動性――吾人はこの點においてすでに迷宮的な、スコラ派の思索に聯想することができるだらう――の裡に沒入し、而してその精神の昂奮において、現實的束縛の直接的な感情から擺脱せんとする欲求が支配してゐる。而してこの欲求こそは、かの痙攣的・熱病的なる裝飾術を發生せしめたものであり、かつ後代においてゴーチック的大伽籃の熱愛的なる超越性、化石された る超驗主義を生起せしめたものでなければならない、ゴーチック的建築が石の完全なる非物質化の畫像であり、精神的な、石及び官能に結びつけられざる表現に滿ちてゐるやうに、初期北方の裝飾術は、同様なる精神的な表現欲求のための、線の完全なる非幾何學化の畫像である。

原始的裝飾術の線は幾何學的であり、死せるものであり、無表現である。而して人間と世界との間の最初の二元論の緩和と共に、線の抽象的・幾何學的性質は漸次弱められるが、この衰勢、凝固的無表現の表現的充實へのこの推移は、二つの異なる方向において動くことができる。すなはち、**死滅せる幾何學的なる存在の代りに、有機的な、官能に快適なる活動性が入り來ることが**

できるし、——それは古典的裝飾術の場合である——或ひは、精神的なる、官能を遙かに超脱するところの活動性が出來る。それは卽ち、吾人がすでにそのゴーチック的性質を確説したるところの　初期北方の裝飾術の場合である。而していふ迄もなく、有機的に決定されたる線は表現の「美」を含み、ゴーチック的の線には表現の「力」が保留されてゐるのである。表現の「美」と表現の「力」との間のこの差別は、更に古典美術及びゴーチック美術なる二つの樣式現象の全性質の上に押し擴げられるのである。

六

以上は、「ゴーチックの形式問題」における「原始的人間」以下四章の概説であつて、これに依つて吾人はヴォルリンガーが「ゴーチック」の根本傾向をいかなる點において求めたかを推知することができるであらう。ヴォルリンガーの説には、贊成者もあるが、反對者もある。或ひは民族心理學の上から、美學上から、或は美術史の方面から、いろ〳〵の反對説が持ち出されてゐる。吾人は今この説を批評する餘裕を持たないが、然し彼の「抽象化」の説や、「ゴーチック」の見方が、美術史や現代の美術の考察に對して、一つの新しい、力強い、暗示的な光を投げてゐること

は、爭はれない所であらう。さらにヴォルリンガーの學說は、ヴェルフリーンの「根本概念」が文學及び文學史の討究に對して甚大な影響を及ぼしたやうに、文學の方面にも、特にドイツ文學史の見方にも有効に適用されないであらうか。ヴォルリンガーはゴーチック的の形式意志はゲルマン民族の美術のいかなる段階においても、何等かの形において存在してゐることを示唆し、北方の多くの古典派も假裝されたる「ゴーチック」ではなからうかと言つてゐるが、この說を例へばドイツの古典派文學の上に適用するとき、そこに一つの新しい見解がもたらされないであらうか。ドイツの浪曼派が或る意味において中世のゴーチック的精神の復興であつたやうに、ヴィンケルマンやゲーテの古典主義においても、ギリシヤ的・古典的精神と竝んで、北方的・ゴーチック的要素がもつと明確にされぬものであらうか。「ドイツの古典派と浪曼派」の著者シュトリッヒは、深祕主義の反對者なるゲーテにおいて却つて一人の深祕主義者を認めてゐるが（同著結論參照）、大體において「ゴーチック」の反對者なるゲーテも、ゴーチック的精神の立脚地から觀察されるとき、吾人に對してその新たなる方面を開展しないであらうか。ゲーテが世界民であると共にドイツ人であり。彼の文學が古典的であると共にドイツ的であることは、しば〳〵說かれた。而してそのドイツ的なる點は、「ゴーチック」と結びつけて考へるとき、その意味を一層明かにさ

れないであらうか。これは吾人の今後の問題として殘して置きたい。

四、ドイツ浪曼派文獻

この頃は少し下火になつたやうだが、ひと頃は、とりわけ「文藝學」さかんなりし頃は、ドイツ浪曼派に關する文獻が續々と出たものである。故グンドルフ教授の說によると、ドイツ浪曼派に關する文獻は一つの流行のやうになつてゐるが、しかし眞に基本的な著述は、ルードルフ・ハイムの「浪曼派」とリカルダ・フーフの「浪曼派」（上下二卷、上卷は北通文氏の極めて良心的な翻譯がある）との二つで、この兩書さへ讀めば澤山である、といふのである。その說の出處は忘れたが（或ひはグンドルフの講義を聽講した友人からの又聞きかも知れない）、可なり吾々にとつて參考になる說であると思ふ。多少、流行に對する反感も混じつてゐる矯激な言葉のやうでもあるが、片々たる小著や部分的な研究論文ばかり漁つて、基礎的な大著を忽ろにする一部の風に對する警告にはなるやうである。兎に角、吾々がドイツ浪曼派のことを研究し、調査する際に、この兩書、特にハイムの大著を無視することは、要するに末流に拘泥して、源泉を忘れるさ

がなき業と言はねばならない。もちろんハイムの說にはもう古くなつてゐるものもあらう。その後新しい討究は相當に澤山出てゐる。しかし多くの浪曼派に關する著述の多くがやはりハイムの說やフーフの說を典據とし、參考としてゐるのである、新しい說だと思ふと、それがちやんとハイムの何處かに書いてある、といふやうなことがよくあるのである。

それはそれとしても、グンドルフの說はいくらか偏狹なところがないでもない。といふのは、かの兩著の外にも吾々は、例へばディルタイの「詩と體驗」（二つの邦譯がある）、「シュライエルマッヒェル傳」や、ヴルツェルの「ドイツ浪曼派」（邦譯がある）や、（取扱つてゐる時代はちがふにしても、浪曼派と深い關係をもつてゐるところの）ウンゲルの「ハーマンと啓蒙思潮」の如き、それぞれの特色をもつた名著、良著のあることを忘れてはならないからである。その外浪曼派に關する特種研究もしくは文藝學的研究として吾々に多くの敎示を與へてくれたものとしては、フリッツ・シュトリッヒの「古典派と浪曼派」、ユーリウス・ペーテルゼンの「ドイツ浪曼派の本質規定」ナードラーの「伯林の浪曼派」、ウンゲルの「ヘルデル・ノヴーリス及びクライスト」、ヘンニッヒ・ブリンクマンの「ドイツ浪曼派における生の理念」、グンドルフの「シュライエルマッヒェルの浪曼主義」（邦譯がある）及び「浪曼家」、ジークベルト・エルクスの「浪曼派

の價値判斷及び同派討究の批判」(一九一八年) 等である。やはり同圏内に屬する邦人の著としては、吾々は小牧健夫氏の「ドイツ文學鑑賞」(小山書店出版) と茅野蕭々氏の「ドイツ浪曼主義」とを擧げて置きたい。

浪曼派の研究がさかんであり、それについての刊行がしきりに行はれたにも拘はらず、同派の開祖シュレーゲル兄弟、特にフリードリッヒ・シュレーゲルの全集 (でなくとも、むしろ眼識あるシュレーゲル討究者の編纂に成る) 著作集が出版されないのは、何ういふ譯か知らないが、非常に物足りない感じがする。マイエル版か何かの手頃な著作集が出ないものか。ミノール編纂のF・シュレーゲルの「青年期著作集」(F. Schlegels Jugendschrifsen, Wien 1882) は今では稀覯書といふべく、わが國のドイツ文學者でも所有してゐる人は極めて少數であらう。私のもつてゐるのは、F. Schlegel's sämmtliche Werke (10 Bde. Wien, bey Jakob Meyer u. Compagnie, 1822) であるが、これも今では或は珍書の部に屬するかも知れない。初期浪曼派の機關雜誌「アテネーウム」が複刻されてゐるといふのに、シュレーゲルのいゝ著作集の出ないのは、片手落ちのやうな感がないでもない。

私は貧乏性のせゐか、珍書、稀覯書、初版本、好事本、絶版本、豪華本などには一向執着も感

ぜず、そんなものも一向もつてゐない。私の貧しい書庫は平凡な安本ばかりで、これといつて人に見せるやうなものは一册もない。（幸田成友博士は命から二番目の本を一册持つてゐられるさうであるが、私はそんな本はむろん持つてゐない。尤もこの貧しい安本ばかりの書庫ぜんたいは、正直な事を言ふと、私には命から二番目か三番目かに當るかも知れない。）辛うじて珍書のお仲間入りの出來さうなのは、今申したシュレーゲルの全集とシュライエルマッヒェルの „Vertraute Briefe über die Lucinde" (Stuttgart. 1835) ぐらゐなものか。兩書ともむかし伯林にゐたとき、カイザー・アレーの古本屋（二階にあつた）で買つたものである。シュライエルマッヒェルの本は汚ない、みすぼらしい本であるが、私の持つてる本では或は一番高く拂つた方かも知れない。この本の事は、ブランデスの「ドイツ浪曼派」で面白く論じられてゐるが、中々讀みにくいものであり、内容も今の吾々にはずゐぶん緣遠いせいか、二三度讀み出してはみたが、いつも放棄して了ふのである。珍書といふのは必ずしもしかし讀まなくてもいゝものかも知れない。

五月の上旬、上野の美術館で開催された「ドイツ國寶素描展覽會」は、近來になき良き催しであつた。しかしふだんフランスの繪畫やそれを御手本にしてゐる日本の畫家のものにのみ親しんでゐる一般の日本人には、デューラーやホルバインやグリューネヴルトやのデッサンや版畫は獨

異な印象ではあらうが、何かとつつきの悪るいものとして感じられたかも知れない。あゝいふものを理解し、翫賞せんがためには、何うしても前々からそれに對する準備が必要であり、ドイツの繪畫に相當に親しんでゐなければならないだらう。つまりドイツの繪畫の特色と言はうか、立場と言はうか、さういふものを摑んで置く必要がある。換言すれば、ドイツ人がいかに物を視るか、卽ち、ドイツ的の「視」といふものを、吾々は先づ以て心得てゐなければならないのである。それにはむろんドイツの繪畫史を研究するとか、複製でもいゝから、ドイツの繪畫に日頃から親しむのが、必要であらうが、その一つの方法としては、さういふ見方を敎へて呉れる本を讀むことである。

幸ひ吾々はさういふ要求に應じてくれる幾つかのドイツの名著を持つてゐる。それらの本は文藝學の藝術學的・樣式學的傾向にもいろ〳〵の影響を與へたものではあるが、ドイツ的の「視」とか、ドイツ的形式感情とかを敎示して呉れる點においても、非常に吾々の役に立つのである。それは例へばヴェルフリーンの「美術史上の根本概念」（邦譯がある）、「イタリーとドイツ的形式感情」、ヴォルリンガーの「ゴーチックの形式問題」、ジムメルの「レムブラント」（邦譯がある）等で、それらは有名な部類に屬するが、比較的人に知られてゐない本で、

Oskar Hagen: Deutsches Sehen. (1932)

は、表題によつても想像される通り、今言つたやうな吾々の要求にピタリと當てはまつた本である、と言つて宜からう。

先頃發表された山田珠樹氏の「フランス文學にはいつた頃」は興味ふかく讀まれた。私はしかし今それに習つて「ドイツ文學にはいつた頃」を語るわけではないが、山田氏が初め法科にはいり、それから心理學に向ひ、その後フランス文學に轉じられたのとちがつて、私はもう中學の五年頃に大體、ドイツ文學をやらうと考へてゐた。然し私は比較的早く自分の志望をきめたことをあまりいゝとも考へてゐない。その選擇がよかつたか、何うか、あまりハッキリしたことも言へない。尤もこの年になるまでそれにかじりついてゐるので、そんな事を言つたところで今更始まらない譯であるが、そんな事は兎も角として、中學生の自分を何がドイツ文學に導いたかと考へると、その理由はあまりカンタンではない。その理由とも覺しきものを考へ出してみると、文學好きだつたといふやうな事は別として、鷗外のドイツの小説や詩の翻譯、高橋五郎の「ファウスト」の翻譯、カッセル版の英譯「ヴェールテル」、尾上柴舟の「ハイネ詩集」、「柵草紙」に掲載された綠堂といふ夭折した人の「ヴェールテル」の譯などは、それ〴〵の意味において、その時分

の私をドイツ文學といふものに牽きつけて行つたやうに思ふ。

しかしそれらのものよりもより早く、中學校の初年級だつたか、小學校時代だつたかに、私にドイツ文學といふ名稱やゲーテやシルレルの名などを敎へてくれたのは、霞山人著の「ドイツ六大家列傳」といふ、博文館發行の定價十錢位の小さな本である。その本は自分にとつては忘れがたいものになつてゐるが、約半世紀も昔のことで、今はむろん私の手許にはない。古書の展覽會などへ行つても、まだ一度もみつけたことはない。霞山人といふのは、巖谷小波のことだときいたやうにも覺えてゐるが、或ひは別の人かも知れない。とにかくこの小さな本は私にとつて一つの Verhängnis となつたのである。Verhängnisの語義はドイツ語をやつた人なら大抵知つてゐようが、それが私にとつて特に何んな意味を持つてゐるか、それを語り出すと又一つの隨筆ぐらゐになりさうである、が、今はそんな話をする場合でもなからう。

五、二十世紀の神話

ナチスの世界觀、政治觀、文化政策等についてドイツ本國ではいろ〳〵の本が出てゐるが、その中でも出色なのは、そしてその影響・効果の方から言つて問題になるのは、ヒットラー總統の「わが闘爭」、ナチスの豫言者ともいふべきモェラー・ヴァン・デン・ブルックの「第三帝國」及びアルフレート・ローゼンベルクの「二十世紀の神話」の三書に指を屈することができるであらう。中でも「神話」(以下この略稱を用ひる) はその取扱つてゐる問題の範圍が廣汎であるのと、ナチス精神の根柢に觸れてゐる點において、更にその論調の熱烈火を吐くやうな點において、三書の中でも最も魅力的な著書といふことができる。

尤もこの「神話」は必ずしも特にナチス黨の綱領の宣傳として書かれたのではない。「これらの言說は全く個人的な信條告白であつて、私が屬してゐる政治的運動の主要なる綱領といふ譯ではない。」(序) しかしローゼンベルクはその根本精神においてはむろんナチス的であり、その根

本精神をこの著において――元より「個人的な良心の前提の下において」基礎づけようとしたものであるから、やはりこの著はローゼンベルクの把握にもとづくナチス精神の發現と見做して差支へないものである。

著者をしてこの書を書くに至らしめた大戰後のドイツの環境――その慘狀については、更に原著者その人の閲歷等については、拙譯の「解説」に比較的委しく書いてあるから、こゝではそれを省くことゝして、たゞローゼンベルクが何んな人かといふことを簡單に書きつけておくとすると――彼は一八九三年一月十二日、舊帝政ロシヤ領エストニヤの古いハンザ都市レヴァールにおいてドイツの古い商館の支配人の子として生れた。外國領に育つたドイツ人として、彼は少年時代から却つて旺盛なドイツ精神、愛國心を抱懷してゐた。少年時代から熱心な讀書家で、H・S・チェンバレンの「十九世紀の基礎」などを讀んで、夙に人種問題、ユダヤ人問題に對して異常な注目を向けるやうになつた。彼は長じてリーガの工科大學に入學して專ら建築學の研究に從事したが、世界大戰の勃發するや、愛國の至情もだし難く、いろ／＼の方法で從軍を志願したが、何分にも外國領生れであるといふ理由でその志は容れられなかつた。然し休戰の苛酷な條件と本國における無政府狀態（アナルヒー）の勃發との報に接するや、彼はもう默視するに堪へられなくなつて、直ちに

ミュンヒェンに向ひ、街頭に立つて、異常の興奮と不安とに陷つてゐる民衆に向つて、ボルシェヴィズムの彈劾をやつた、その後愛國の志士ディートリッヒ・エッカルトと相結び、彼の刊行してゐる週刊雜誌のために毎號執筆して、ドイツの再建、ユダヤ人の排擊のために、椽大な筆を揮つた。後にはヒットラーと相知り、今ではナチス黨の外交部長となつてゐるが、彼の名聲を世界的たらしめたものは、何といつても一九三〇年に出版され、數年にして七十萬部の賣行きを示した「神話」に外ならないのである。

さて「二十世紀の神話」の表題であるが、それは一體何を意味するかといへば、それはむろん二十世紀の神々の說話の意味ではない、新しいユピテルや、アポローや、ヴォーダンやが出現して、神變不思議な力を發揮するといふことではない。しかし「神話」といふものは、何も有史前もしくは太古の時代からのみ專有されるものではなく、或る意味においては今の時代の力としても働いてゐるものといふことができる。「ロゴス」(「理」)、「宇宙の大法」)や「エートス」(「精神」)、「氣禀」)が世界・人世を動かす永久の力であるやうに、「ミュートゥス」(神話)もやはり、姿を換へて、言はゞ宗敎心もしくは根づよい信仰等の形ちにおいて現代人の心をも支配してゐるのである。そしてさういふ力は時代によつて影をひそまし、力弱くなることもあるが、或る時代に

なると、力強く表面に出て來るものである。或ひはそれは力强くなつて來なければならないのである。ローゼンベルクは謂はゆる「普遍的・抽象的眞理」といふものを空虛な無力なものとして極力排斥し、個人的確信――それはしかしむろん民族精神に根ざせる――といふものが、今のやうな時代、特にドイツ國にとつては必要にして不可缺な力である、といふ信念の下に本書を書いたのである。而して彼のいはゆる「神話」は「血」の神話、民族の神話、アーリヤン的・ゲルマン的民族團結の確信に外ならないのである。

ナチス政策の根幹をなすものは、人も知る如く「血と土」とであるが、ローゼンベルクは「土」もしくは謂はゆる「生活空間」についても決して無關心ではないが、彼の特に强調するのは「血」であり、それもアーリアン的・ゲルマン的の「血」である。ところで彼の謂はゆる「血」は必ずしも人種的に純粹單一といふ意味ではない。「歐羅巴の民族で、人種的に單一な民族は一つもない。ドイツもさうである。最新の研究によると五つの人種が認められ、それらは著しく異なつた類型を示してゐる。しかし歐羅巴のために純粹なる文化の實を結んだものは何よりも北歐人種であつたことは議論の餘地がない。偉大なる英雄、藝術家、國家建設者は北歐人種の血から生れたのである。……ドイツ的なるものは北歐的であり、西歐、東南歐、東歐の諸人種にも文化形成的・

類型形成的な作用を及ぼした。……ドイツ人の歴史を形成したこの「血の」接合物がなかつたとしたら、ドイツは決してドイツ國とはならなかつたであらう。ゲルマンの文學は決して成立しなかつたであらう。名譽の理念は決して法律と生活とを支配し醇化しはしなかつたであらう。北歐の血が殘りなく枯渇する日にドイツは瓦解し、無性格的混沌の中に滅亡して行くであらう。」（譯書、四五三――四五四頁。）これを要するにローゼンベルクの民族概念の根柢をなすものは、血の類緣――卽ち北歐人の血によつて統一され、類型化されたる諸人種の結合體に外ならないのである。彼はしきりに人種魂、民族魂、人格（民族精神の凝結・渾成としての）といふことを說き、人種魂とは內から見られた「血」であり、人種とは類緣的な「血」の外貌・外側である、といふやうなことを強調するのである。

「彼等（地球探求者）の說に據れば、北極は或る移動をなしたのであつて、今日の北極地方においては、今よりはずつと溫和な氣候が行はれてゐたといふことは尤もらしい。而してこれらの事を綜合して考へると、アトランティスに就いての太古の傳說は、一つの新らしい見方の中に置かれて來るやうである。今日太西洋の波濤が澎湃として打ち寄せ、巨大なる氷山が縱走する處において、太古においては一つの生氣潑剌たる大陸が海洋の中から突き出てをり、そしてそこでは或

る創造的なる人種が或る大いなる、弘く普及するところの文化を生み出し、そしてその子孫を航海者及び戰士として世界に送り出してゐたといふことは、必ずしも有り得ない事ではなかつたやうに思はれるのである。」（五、六頁）

かくして著者はアトランティス神話から出發して、その大陸に生れたる白皙碧眼の人種が南漸し東漸し西漸して、到る處に、即ちインドに、ペルシヤに、ギリシヤに、ローマに、フランスに、ドイツに優秀なる文化を建設し、何處においてもアーリアン民族特有の文化を作り出したのであるが、その民族が他人種と混血し、もしくは他人種が勢力を占めるに至ると、その文化は惰落し、歷史は汚辱の頁を示すやうになると說くのである。例へばローマ敎會はアジヤ的・アフリカ的・シリア的混血の形成物として、眞の基督敎の精神を無視し、幾多の罪惡を釀成したものとして、激烈なる攻擊の的となつてゐる。それに反して例へばローマ敎會に反抗して苦鬪せるフランスのユグノー派の如きは、「アーリアン的・ゲルマン的」の擔ひ手として熱烈なる讃美を受けてゐる。それは第一篇に書かれてゐることであるが、本篇は正に人種學的立脚地から書かれた歐羅巴の文化史であり、そこにはなほ彼の世界觀として分極性——例へば存在と生成、自然と精神、女性と男性——の理念が說かれ、民族を無視せる、「前提なき學」が力強く排擊され、基督敎の「愛」

の代りに、「名譽」——それは正に日本の武士道に當るものである——と「自由」（自主・獨立の精神）との重要なる意義が強調され、それらの精神を示現した人物としてマイスター・エックハルトとゲーテとが讃美され、更に謂はゆる人道主義、世界主義、平和主義、民主々義、ユダヤ主義、マルキシズム、なほまた從來の國家主義、從來の社會主義も、血と人種とを沒却せる、空靈なる無力なる思想として激しく排拒されてゐるのである。

血・民族・國民に立脚する彼の立場は、國家を以て絶對的なりとし、倫理的精神の最高の發現とするヘーゲルの國家哲學にも反對であり、更に彼のは一種の全體主義でありながら、民族の上に空靈なる概念、人類を置くところの、オトマール・シュパンの全體主義——それは彼の極力反對する僧侶政治（ヒーラルヒー）的な組織に外ならないのである——にも反對である。更に彼の考へ、或ひはナチスの主張するところは、國家を以て「血」の團結、國民的團結の手段とするのであつて、——これは日本人として受け容れられない思想であるが——國家への絶對的從屬を主張するファシストの考へとも一致しないのである。

第二篇においては「ゲルマン藝術の本質」が説かれてゐるが、彼はゲルマン民族の本來的な藝術をゴーチック藝術と斷定し、意志的・動的なものをその無比の特徴なりと論斷し、それをギリ

シヤ藝術や外國の唯美主義の藝術・文學と對比せしめてゐる。第三篇においては、著者は彼の謂はゆる「有機的眞理」——抽象的・普遍的な眞理の反對極なる——の立場から、第三帝國の社會觀、國家觀、經濟觀、植民政策觀、婦人觀、教育觀を論述してゐる。そこでは「婦人解放」、ローマ教會に追從的な教育、ユダヤ的な世界金融等が烈しい攻撃の的とされてゐる。更に極東問題に關しては、著者は日本・支那の問題にも論及し、結局「東亞は東亞人の手に!」といふ斷案を下してゐる。そして結論において、世界戰爭において戰歿せる無名兵士の墓への禮拜が熱烈な言葉を以て高調されてゐる。

とに角本書の議論はいろ〳〵難をつける餘地もあり、中でも民族主義の主張は吾々にも非常に參考になるにしても、その餘りにプロ・ジャーマン的——そこが同時に强味でありながら——なところは吾々には受け容れにくい。然しナチス精神の根幹を說き、「血」の團結を說いて言々熱を吐くやうな論述は、寔に本書の名聲を裏づけるに十分なるものであつて、一種の愛國的靈感の所產と稱するに足りるであらう。自分達の譯書に對する色々の批評——中には安部能成君の批評のやうな立派なものもあつたが——についても二三申し述べたいが、それは處をえざる事柄として、こゝではさし控へることゝしたい。

獨逸精神史　終

發表年次及び掲載誌名

精神史の問題	昭和十六年七月	一橋論叢	
歷史的意識の推移	昭和十四年十月	一橋論叢	
ドイツ的形式	大正十五年十一月	獨逸文學(第一輯)	郁文堂
ヘルデルリーン	昭和五年十月	世界文學講座	新潮社
ヘルデルリーンの詩	昭和五年七月	獨逸文學研究	第一書房
ヘーゲルとドイツ浪曼主義	昭和六年四月	理想	
ハウプトマン	昭和八年七月	世界文學	岩波講座
ニーチェと現代の文學	昭和十一年一月	理想	
新卽實主義の文學	昭和六年七月	理想	
ドイツ文學史上における結社の消長	昭和十年十月	短歌研究	
ナチス維新の酵母	昭和十三年十一月	科學知識	

ナチスとドイツ浪曼派	昭和十三年二月	一橋論叢
ドイツの東漸とその歴史的必然性	昭和十六年四月	世界週刊
ナチス文化の特質と由來	昭和十五年十一月二十七日	帝大新聞
現代民族主義の根本問題	昭和十四年九月	理想
古典への反省	昭和十六年六月十六日	帝大新聞
戰爭と文學	昭和十三年一月	理想
「學」と自然科學	昭和十六年五月二十五日	一橋新聞
ヘッベル討究の近狀	昭和五年二月	獨逸文學研究　第一書房
歴史主義の擁護と超克	昭和十五年五月	一橋論叢
美術史上の人間	大正十四年十月、十一月	講座　大村書店
ドイツ浪曼派文獻	昭和十二年七月	書物展望
「二十世紀の神話」	昭和十四年三月	專賣　專賣局

昭和十六年十月五日印刷
昭和十六年十月十日發行

獨逸精神史
停 定價金貳圓

著者 吹田順助

東京市麹町區九段一丁目十六番地
發行者 吉村清

東京市神田區神保町三丁目二十九番地
印刷者 大貫善次郎

東京市神田區淡路町二丁目九番地
配給元 日本出版配給株式會社

東京市麹町區九段一丁目十六番地
發行所 合資會社 畝傍書房
會員番號 一〇三五〇一番
電話九段(33)四九七二番
振替東京一六六六四六番

山縣製本印刷株式會社・印刷・製本

弊社發行の書籍にて万一落丁亂丁等の不完全な品がありました節は、何卒御遠慮なく御申出で下さい。早速お取換へいたします。

畝傍書房刊

飯田武郷著

—内容見本送呈—

日本書紀通釋

菊判上製各册約千頁
全巻揃頒價八十五圓

全六册揃

書紀註釋中第一等の書

東大教授
文學博士 平泉澄

日本書紀は國史の根本として、我が國に於ける最も重要なる書物である。天地開闢の古傳、國家草創の由來は、この書によつて素直に示され、國體の特性・皇室の尊嚴はこの書によつて確實に知られるのである。これ實は日本精神闡明の祕鍵、日本人必讀の書と云はねばならぬ。

本書の註釋書としては、奈良時代から平安時代へかけての私記の諸本、鎌倉時代から德川末期にかけて十指に餘る諸名家の註釋書が作られてゐるが、明治に入つて完成した飯田武郷の日本書紀通釋こそは、今日までのところ最もよく纏つたものとして、第一に指を屈すべき良書ある。故にこの通釋は、一般研究家に最も重用せられ參考とせられてゐる。（日本書紀解題より）

刊房書傍畝

溝口駒造著

轉換期の神道

A5判上製 四八〇頁
價 四・八〇 送・二二

日本人の精神生活は、神道を離れてはあり得ない。永遠の若さをもつ神道に、今や時代は大なる機會を與へてゐる。革新日本を導かんとする若き世代の人々の必讀の書。

文學博士 宇野圓空序
永井哲二著

轉換期の佛教

A5判上製 三六〇頁
價 三・五〇 送・二二

世はいま、世界史的に決定的轉換の前夜にある。本書はこの澎湃たる宗教興隆の新時代をむかへ、日本佛教界に與へる一大論策である。

菅圓吉著

轉換期の基督教 近刊

わが國の基督教界は、從來神道、佛教の間にあつてとかくの議論があつた。本書は、現下の時流に日本基督教の方向をさし示せる快著。

文學博士 宇野圓空序
棚瀨襄爾著

民族宗教の研究

A5判上製 五九〇頁
價 六・〇〇 送・二二

本書は原始民族を宗教學的立場に立つて比較檢討をなしたる貴重なる研究。卷末に六十數頁に亙る文献目錄を附して、斯學後進研究家の便宜をもはかつてある。

畝傍書房刊

- 醫學博士 林髞著 **科[illegible]への思索** 〒・ 一五
- ディーツ著 竹内時男・佐藤益治譯 **科學物語** 〒二 ・・ 一八 四〇
- モーリッシュ著 河村貞之助譯 **生物學講話** 〒二 ・・ 一五 四〇
- トレガーセン著 松原宏遠譯 **動物の生涯** 〒一 ・・ 一八 四〇
- 三浦定之助著 **[illegible]海の魚** 〒二 ・・ 一〇 四〇
- ビーブ 園田一匡 **[illegible]底物語** 〒二 ・・ 一五 四〇
- 金子準二著 **文化と犯罪の性格** 〒一 ・・ 一八 四〇
- ドリーシュ著 長島讓譯 **人間と世界像** 〒一 ・・ 一五 〇〇
- 文學博士 吹田順助著 **獨逸精神史** 〒二 ・・ 一〇 四〇